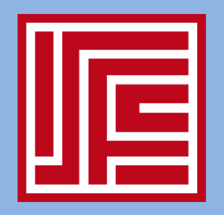
中国基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



ISSN: 2325-9914 No. 18 June 2022
DOI.org/10.29635/JRCC

18

本刊已加入华艺线上数位图书馆，并加入 DOI 数据库。

DOI.org/10.29635/JRCC

《中国基督教研究》（半年刊）由美国洛杉矶基督教与中国研究中心编辑出版，创刊于2013 年，国际刊号为 2325-9914。本刊所刊发的文章，不代表出版机构与编辑委员之立场。除经书面许可外，本刊中任何一部分均不得以任何形式或者通过现今已知或今后发明之方法进行翻印、复制或抄袭，但是学术引用并不在限。投稿或任何意见，请发送至电子邮箱：ChristianStudies@163.com；或访问网站：ChineseCS.cn。**本刊自 2021 年第 17 期始支付稿费，此前刊发的文章恕不补发稿费。本刊所刊登的文章版权由本刊所有。**

This journal is collected in AIRITI Library and indexed in DOI database.

Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914) is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA. This journal was founded in 2013. The articles in this Journal do not necessarily represent the view or position of the Centers or the editorial board. No part of this Journal may be reprinted or reproduced or utilized in any form or by any means, now known or hereafter invented, without permission in writing form the publishers, except quoted in academic works or books reviews. Submissions or any comments should be sent to this email address: ChrisianStudies@163.com. More information, please visit this website: ChineseCS.cn.

ISSN: 2325-9914

Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914)

No. 18, June 2021

《中国基督教研究》半年刊·ISSN: 2325-9914

2022 年 6 月·第十八期

网站Website: CCSpub.cc; CCSpub.org
国际刊号ISSN: 2325-9914
投稿信箱Submission Email: ChristianStudies@163.com

Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914)
《中国基督教研究》半年刊 2022年6月第18期

编辑委员会 EDITORIAL BOARD



中国基督教研究

Journal for Research of Christianity in China

2022 年 6 月第 18 期

No. 18, June 2022

目 录 Contents







编者的话

From the Editor



2021 年冬，本刊联合上海大学宗教与中国社会研究中心举办了“中国基督教研究杂志高级讲坛”，主要是通过邀请著名学者进行线上讲座的形式，吸引更多学者尤其是青年学者的参与，共同推动中国基督教研究。该系列讲座已经进行了三次，第一讲即由北京大学张志刚教授主讲，第二讲是由华东师范大学李向平教授主讲，第三讲由上海社科院晏可佳教授主讲。讲座的讲稿将陆续刊登在本刊上。

本期特稿栏目刊登了两篇专稿，主题分别是基督教政治思想、基督教与中国现代社会。美国洛杉矶基督教与中国研究中心李灵博士的一篇专稿《圣灵和幽灵：基督教共产主义简述》，提到基督教的历史也就是“圣灵”在教会和信徒中运行的历史。“圣灵”不仅是教会的根基或柱石、还引导信徒的重生至成圣之路。教会团体生活方式所隐含的“凡物公用共享”的经济实践，历史悠久，把它称之为“共产主义”是后来的事。“共产主义”这个词语源于拉丁文 communis，原意为“公有”。英文 communism 一词出现在 19 世纪 30 年代才被广泛用来描述一种“各取所需、共有共享的理想社会”。Romance Montero 在书中以充分的事实证明：作为这样一种“经济实践”却在基督教的历史上经历了几个世纪的广泛而又持久的实践。恩格斯在 1894 年 6 月 19 日至 7 月 16 日完稿的《论早期基督教历史》中,将当时的工人运动与基督教初代教会的状况进行比较，开头就指出：“在早期基督教的历史里，有些值得注意的与现代工人运动相同之点。基督教和后者一样，在其产生时也是被压迫者的运动：它最初是奴隶和被释放的奴隶、穷人和无权者、被罗马征服或驱散的人们的宗教”。在基督教漫长的历史中，因为这样的追忆和向往而陆陆续续出现了各种版本的“基督教社会主义”，或“基督教共产主义”的思想；也出现过数次与之有关的社会运动。

“桃李清风人间事，江湖夜雨天地情”！华东师范大学宗教与社会研究中

心李向平教授的《家国心态与中国基督教研究》一文为 2021 年度上海大学宗教与中国社会研究中心二十周年纪念讲座、中国基督教研究杂志高级讲坛线上讲座的一篇讲稿，他说，“心态秩序”是费孝通先生晚年提出的学术概念。费孝通认为社会学来到中国，如何能够用西方社会学的理论，或者在西方社会学理论本土化的过程当中，能更能够真正解释中国人的价值世界、精神世界、中国人的情感，乃至心态与秩序的关系。费孝通晚年提到的心态秩序问题可能是西方社会学理论难以完全解释的，其中有一个社会学本土化或者中国化的过程。借用费老的心态秩序概念，将其理解为家国心态和价值秩序，以分享中国基督教及其研究中某种心态、情感的沿革，以及来自权力的影响。

本期一般论文栏目，刊登了九篇来稿，内容涵盖了基督教政治思想、基督教与中国文化、基督教人物文学形象、基督教与道教思想比较、基督教哲学、圣经学几个层面，虽然主题不一，但反映出目前中国基督教研究的多重面向。

《战斗的福音：二十世纪基督教政治神学论评》一文的作者是山西大学哲学学院安希孟教授,他认为政治神学属于基督教神学思想发展史的一个片段。二十世纪六十年代政治神学的主题再度引起重视，对政治领域的强调再次发挥影响力，现代政治神学对神学与政治的关系模式提出新的看法。《圣贤与完全:儒家文化的人性论和道德修养论与基督教的人性论和救赎论之比较》的作者是汤士文博士，主修专业为希伯来圣经《旧约》，主讲课程有圣经希伯来文、旧约神学等。作者认为人性论是儒家文化的道德修养论和基督教的救赎论的理论基础和出发点。作者把儒家文化的人性论和道德修养论与基督教的人性论和救赎论之异同做了比较。作者认为基督教的人性论和救赎论可以弥补儒家文化原罪观念的缺乏，并以基督的救赎之道来成全儒家文化的道德理想，以耶补儒。《民国时期中国贺川丰彦形象的历史变迁（1925-1941）：以<大陆报>的报道为中心》的作者是安徽大学外语学院讲师庾凌峰博士,研究方向为中日思想关系史。这篇文章为 2020 年度安徽高校人文社会科学研究项目《20 世纪贺川丰



彦思想在两岸三地的接受与影响研究》的阶段性成果，他的研究为探究东北亚基督教交流史提供了新的视角。《20 世纪文学作品中来华传教士形象研究》一文的作者为王丽君，现为福建师范大学文学院闽台区域研究中心科研助理，研究方向是基督教文学。她使用文学形象学理论，选取深度描摹来华传教士形象的文本作品，对作品中的传教士几类形象进行整理分析。四川大学文学与新闻学院博士生（现在四川师范大学工作）崔立国《“帝”义的阐释史——明清时期的误读与现代学者的去蔽》一文，提到“帝”这个概念是中国文化中的一个重要术语，探讨了其至上神和人格神的阐释历经建构、遮蔽与去蔽的嬗变过程。青岛大学文学与新闻传播学院讲师张晓英的《百年中国文学与基督教文化的碰撞》一文，认为宗教与文学既是两种不同形态的文化现象，彼此又存在着联系，能够相互影响、相互作用。《天主教与道教的生命观对话新探：从道教“以死求生”的成仙叙事出发》一文的作者中国人民大学哲学院佛教与宗教学理论研究所黄威博士。文章从道教“以死求生”的成仙叙事出发，尝试拉近道教与基督教神学的距离。本文最后还回顾了明清天主教与道教的对话史。《约瑟的眼泪：族群理论与后殖民批判的圣经阅读》一文的作者吴祈得，现为台湾阳明交通大学客家学院族群与文化研究所硕士生，台湾基督长老教会成员。作者使用族群理论与方法，从后殖民主义文化批评的视角，分析《圣经》中约瑟的事迹，讨论族群理论与后殖民批判对当代圣经诠释的帮助。《陡斯与上帝：不同文化接触的困境与思考》的作者高兴博士，为北京大学哲学系宗教社会学专业 2018 级博士研究生。作者集中关注“中国礼仪之争”现象中的“译名问题”和“礼仪问题”，在中文里选用什么词汇来表达基督宗教的至上神“Deus/God”这一概念，是明清时期中西文化交流的核心议题。作者以译名问题两个典型相对观点的代表——利玛窦与龙华民，讨论了不同文化对话过程中的诸多本体论问题。

另外一件需要提出的事情是本刊目前已经加入台湾华艺线上数位图书馆，并收入 DOI 数据库，每篇文章都有 DOI 编号，将有利于本刊文章在网络上的

流传与分享，嘉惠士林。此项工作完全是由编委王学晟教授帮忙完成的。本刊在此对王学晟教授的无私帮助致以崇高敬意。

本期的顺利出版除了感谢各位作者的赐稿之外，还要感谢本刊顾问李灵博士、主编肖清和博士、副主编彭睿博士、俞强博士、刘平博士以及各位编委的大力支持。也感谢新加入的助理编辑王艺的辛苦工作。不足之处，还望各位读者赐教，谢谢！

执行主编宋怀思，2022 年夏





特 稿

Special Articles

圣灵和幽灵：基督教共产主义简述

李灵（美国洛杉矶基督教与中国研究中心）

摘要：本文对基督教与共产主义之间的关系进行了论述，文章首先梳理共产主义的起源，然后梳理早期基督教的“共产主义”特征，最后指出基督教共产主义的定义。作者认为基督教共产主义是人们面对贫富差距日益扩大、社会不公导致社会各阶级之间矛盾越来越烈的情况下，人们从早期教会“共有共享”的经济实践中逐渐形成的理想社会形态。本文对于思考基督教与共产主义之间的关系多有裨益。

关键词：圣灵、幽灵、基督教共产主义
DOI：http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202206_(18).0001

“五旬节到了、门徒都聚集在一处。忽然从天上有响声下来、好像一阵大风吹过、充满了他们所坐的屋子。又有舌头如火焰显现出来、分开落在他们各人头上。他们就都被圣灵充满、按着圣灵所赐的口才、说起别国的话来（《使徒行传》2：1-4）”。这是《圣经-新约》中耶稣离世回天后第一次降下圣灵在门徒中间的记载，自那以后，“圣灵”主导着地上所有教会的存在和发展、以及信徒的重生和成圣。正如耶稣在上十字架前对门徒所做的应许：“我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师〔或作训慰师，下同〕，叫他永远与你们同在。就是真理的圣灵，乃世人不能接受的，因为不见他，也不认识他，你们却认识他，



因他常与你们同在，也要在你们里面。”“但保惠师，就是父因我的名所要差来的圣灵，他要将一切的事，指教你们，并且要叫你们想起我对你们所说的一切话。”[1]这表明，基督教的历史也就是“圣灵”在教会和信徒中运行的历史。“圣灵”不仅是教会的根基或柱石，还引导信徒的重生至成圣之路。

人们追求一种信仰就是追求一中新的生命价值观，并在所认同的新的生命价值观的基础上建立新的生活方式。信仰-生命价值观-生活方式，三者之间彼此印证、彼此巩固。基督教信仰对于一个基督徒也是一样。彼得带领聚会、见证基督复活、领人皈依基督，开始了教会生活。他们聚在一起也开始了他们新的生活方式：“信的人都在一处，凡物公用，并且卖了田产家业，照各人所需用的分给各人。他们天天同心合意恒切的在殿里，且在家中擘饼，存着欢喜诚实的心用饭，赞美神，得众民的喜爱。主将得救的人，天天加给他们。”[2]显然，这是种生活方式所隐含的就是“凡物公用共享”的经济实践。究竟如何称谓这样一种团体生活方式、或经济实践？把它称之为“共产主义”是后来的事，诚如专门从事早期基督教资料的收集和研究的独立学者 Roman Montero 于 2019 年 7 月 30 日在“早期基督教共产主义资料”[3]一文中提到他在撰写《共同的事物：早期基督徒的经济实践》[4]一书时提到：

“当我写《共同的事物，早期基督徒的经济实践》这本书时，有人建议我不要在正文中使用‘共产主义’一词；他们的推理是合理的：共产主义这个词有很多负面含义。当大多数人听到世界‘共产主义’时，他们会想到以下两种情况之一：斯大林主义的俄罗斯或毛主义的中国等极权主义政权，或者一些遥远的乌托邦，

1 《约翰福音》地 14 章 16-17，26。

2 《使徒行传》第二章 44-47。

3 Roman Montero, “The Sources of Early Christian Communism”, *Church Life Journal*,7/30/2019.

4 Roman Montero, *All Things in Common, The Economic Practices of the Early Christians*, Resource Publications (April 25, 2017).

那里整个世界都生活在没有任何财产或任何国家的情况下。这个词的实际古典意义，实际代表现实事物的意义，基本上无非是一种以'各尽所能，按需分配'为首要道德原则的社会关系或结构的框架。我没有用其他东西代替这个术语，而是打破了共产主义的实际含义，并将其与其他社会关系原则（如等级制度或交换）进行对比。我坚持使用'共产主义'一词的原因很简单：这个词只是早期基督徒的经济实践最合适的词，使他们与更大的罗马世界区分开来；我对这个问题研究得越多，我就越相信这一点。"Roman Montero 进而指出："如果有人觉得这个词令人反感，也许我们可以用 Koine 这个词。希腊语中使用 Koinonia 这个词。这个词在新约和早期基督教著作中经常使用。然而，如果它被正确翻译，那么 Koinonia 字面意思是类似共产主义的东西，当在其历史背景下理解时，它最终意味着类似于'小 '共产主义的东西。"[1]

"共产主义"这个词语源于拉丁文 communis，原意为"公有"。英文 communism 一词出现在 19 世纪 30 年代才被广泛用来描述一种"各取所需、共有共享的理想社会"。Romance Montero 在书中以充分的事实证明：作为这样一种"经济实践"却在基督教的历史上经历了几个世纪的广泛而又持久的实践。可以肯定的是，此后一切关于"共产主义"理想社会的遐想和蓝图均由此萌芽、受其启发。

恩格斯在 1894 年 6 月 19 日至 7 月 16 日完稿的《论早期基督教历史》是其临终前很重要的一篇文章，他在此文中用了大量篇幅将当时的工人运动与基督教初代教会的状况进行比较，开头就指出：

"在早期基督教的历史里，有些值得注意的与现代工人运动相同之点。基督教和后者一样，在其产生时也是被压迫者的运动：它最初是奴隶和被释放的奴

[1] Roman Montero, *All Things in Common, The Economic Practices of the Early Christians*, Resource Publications (April 25, 2017).



隶、穷人和无权者、被罗马征服或驱散的人们的宗教”[1]。

马克思和恩格斯创立的共产主义思想体系被认为是“共产主义思想史上”最成熟、最系统、甚至最“科学”的理论，可也同样至始至终都将基督教初代教会的生存状态作为他们的思想来源。甚至当安东-门格尔教授惊叹“社会主义竟没有随着西罗马帝国的灭亡而出现”时，恩格斯还反驳了这样的观点，斩钉截铁地说：“这个‘社会主义’在它当时可能的程度上，确实是存在过的，甚至还取得了统治地位，……其形式就是基督教”。[2]在恩格斯的眼里，基督教当时的存在方式就是就是他想象中的“社会主义”。

所以，当 1848 年整个欧洲各国的工人阶级为了改善生活条件而爆发了历史上从未有过的为了一个相同阶级的共同目标而爆发了“大革命”的时候，他和马克思都不约而同地认为：“这是无产阶级对资产阶级的最后斗争”，其目标就是实现“共产主义”。所以，他们起草了《共产党宣言》，如先知一般地发出了时代的预言：一个幽灵（怪影），共产主义的幽灵（怪影），在欧洲游荡……

共产主义已经被欧洲的一切势力公认为一种势力；现在是共产党人向全世界公开说明自己的观点、自己的目的、自己的意图并且拿党自己的宣言来反驳关于共产主义幽灵的神话的时候了。[3]

“圣灵”降临有了教会，信徒也聚在一起“分别为圣”形成了自己的生活方式。可谁知，美好的记忆构成了向往的愿景：这样“凡物公用”的生活方式恰如“幽灵”一般不仅尾随着人类两千年历史，而且还从十九世纪的欧洲漂浮到了今天的美国。我在此先不讨论这些话题。这篇文章先要厘清“基督教共产主义”的确切涵义。

---

[1] 恩格斯：《论早期基督教的历史》，人民出版社 1965 年 5 月版《马克思恩格斯全集》第 22 卷，第 525 页。

[2] 同前。

[3] 马克思、恩格斯：《共产党宣言》人民出版社 1958 年版 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 465 页、

"基督教共产主义"

《使徒行传》描述当时彼得与众门徒聚在一起，圣灵降临在他们中间，他们都被圣灵充满，放胆为主作了美好的见证，感动了众人，"于是领受他话的人、就受了洗。那一天，门徒约添了三千人都恒心遵守使徒的教训，彼此交接、擘饼、祈祷。众人都惧怕，使徒又行了许多奇事神迹。信的人都在一处，凡物公用，并且卖了田产家业，照各人所需用的分给各人。"这样的聚会若是仅此一次，既不能就被称之为"教会"，也不能以此证明一个新的经济制度和生活方式。然而，"他们天天同心合意恒切的在殿里，且在家中擘饼，存着欢喜诚实的心用饭，赞美神，得众民的喜爱。主将得救的人、天天加给他们。"[1]这样的聚会方式不仅广泛，而且持续了几个世纪之久，足以证明了一个全新的生活方式出现了。

无产者"共享"他人之物当然没有问题，可是问题在于有产者又如何资源把自己的财物与人"共享"。我们从《旧约》中可以看到犹太人在历史中形成的一些传统，譬如，《箴言》中说："义人吃得饱足。恶人肚腹缺粮。"[2]显然，贫穷是上帝对恶人的惩罚。在《申命记》中强调耶和华"他为孤儿寡妇伸冤，又怜爱寄居的，赐给他衣食。所以你们要怜爱寄居的，因为你们在埃及地也作过寄居的。"[3]帮助弱者、爱护邻舍的教导贯穿了整本《圣经》。而且，换立下这样的规矩："你在田间收割庄稼，若忘下一捆，不可回去再取，要留给寄居的与孤儿寡妇。这样，耶和华你神必在你手里所办的一切事上赐福与你。你打橄榄树，枝上剩下的，不可再打。要留给寄居的与孤儿寡妇。你摘葡萄园的葡萄，所剩下的，不可再摘。要留给寄居的与孤儿寡妇。"[4]《诗篇》中也充斥了为弱者伸张正义、施行公义的教导"你们当为贫寒的人和孤儿伸冤。当为困苦和穷乏的人

[1] 《圣经-使徒行传》第二章 41-46 节。

[2] 《箴言》第 13 章帝 25 节。

[3] 《申命记》第 10 章第 18-19 节。

[4] 《申命记《第 24 章第 19-21 节。



施行公义。当保护贫寒和穷乏的人，救他们脱离恶人的手。”[1]又说：“施恩与人，借贷与人的，这人事情顺利。他被审判的时候，要诉明自己的冤。……他施舍钱财，周济贫穷。他的仁义存到永远。他的角必被高举，大有荣耀。”[2]

以上《旧约》所记载的经文相类似的表述也出现在其他的几本书中，这些“教导”在犹太民族漫长的历史中逐渐被内化为共有的基本道德价值了，维系着人们之间的关系，从而构成了相互依存的共同体。这样的道德价值所维系的关系一方面不断受到贫富差距的冲击，另一方面又不断地通过信仰生活被一再确认和巩固。

到了《新约》时代，商业和战争使得人们交往的范围大大超出了以往的历史。如何对待“外邦人”的问题一直困扰着犹太民族。犹太人的信仰认同（从亚伯拉罕就被耶和华神拣选的民族）和种族认同（亚伯拉罕、摩西的后裔）完全重合的民族。所以，漫长的历史中也形成了自己特有的生活习俗和规矩（律法），也因此而排斥外族人（外邦人）。虽然他们有同情、帮助弱者、甚至贫困的人这样道德认同，但是要把自己的援手施行在外邦人身上，让他们也“共享”自己的财物无论处于信仰的原因，还是种族的原因，这道坎不是每个人都垮的过去的。

耶稣开始传天国的福音也必须面对这样的问题。《新约》中像《马太福音》第 25 章 31-46 节，《路加福音》第 10 章 25-37 节都谈到了如何帮助弱者、与贫穷的人分享自己所有的问题。我们从耶稣用“五饼二鱼”喂饱五千人的神迹中就可以看到：当时需要“吃饼得饱”的人有多少。所以这些教导都被一些学者看做是基督教信仰的重要组成部分，甚至认为是基督教社会主义思想的基石。[3]所

---

[1] 《诗篇》第 82 篇，第 3-4 节。

[2] 《诗篇》第 112 篇，第 5、9 节

[3] "Labour revives faith in Christian Socialism", 21 May 1994, video online.

有这些教导能够被传承、而且能够被实行绝对不是“政府”的“法律”规定，要知道早期教会的生存环境基本上处于“无政府”状态，都是因为不同的血缘关系，或宗教信仰而在各个不同的地域内形成了大大小小的社会群体。

耶稣来就是要把犹太人在历史中已经把信仰内化为道德的行为拓展到外邦人身上。尤其从彼得开始，在他家聚会的那些人“就被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才说起别国的话来”[1]可见，当时聚会时已经有相当多的外族人了。当聚会同时还一起过着“凡物公用”“共有共享”的生活方式，就必然会得到流浪汉、奴隶、无产的穷苦人的热烈响应、甚至是趋之如鹜。

人类历史上私有财产观念随着财产私有化的历史发展而深根于我们的心灵深处。人们已经习惯于把自己的财产看的比生命还重要。所以，若不是因为已经内化为道德理想的信仰的缘故，人们是不可能自觉自愿地将自己的私有资产无偿地奉献给团体共享。我们说，这一切都是受“圣灵”的感动一点儿不为过，基督教早期教会“共产共享”的生活方式就这样被烙上了“圣灵”的印记。“那许多信的人，都是一心一意的，没有一人说，他的东西有一样是自己的，都是大家公用。”[2]这样“凡物公用”的经济实践若不是成为每一个成员的“公识”是不可能形成群体氛围的。而这时候若有人口是心非、言行不一的话就必然会破坏这样的氛围，进而引起彼此猜测，若不加以制止，这个团体很快就会分崩离析了。

由此，我们再来看《使徒行传》第五章关于亚纳尼亚夫妇因“欺哄圣灵”而相继扑倒在众人面前断气身亡这样惩罚，作为对众人的一个“教训”虽然严厉，却也是非常必要。若是“共享”经济生活的同时还允许有人继续保留自己的“私有财产”，那么这个团体很快就会因彼此不信任而解体。这件事似乎也让“凡物公用”的共享经济具有了基督教属灵正统的意味。早期教会这样共享经济的生活方

[1] 《使徒行传》第 2 章，第 4 节，参见第 9—11 节。

[2] 《使徒行传》第四章，第 32 节。



式究竟延续了多久，根据 Roman Montero 在书中的阐述，至少有两个世纪的历史。

自从四世纪在君士坦丁大帝及后来几代大帝的庇护、推动下，基督教逐渐成为“国教”后，至少在基督教的正史中就再也没有提到过这样的聚会和生活方式了。也没有什么史料披露在国教这个主流之外是否还有一些零星的“教会”依然过着“凡物公用”的生活方式。但是，早期耶路撒冷教会“凡物公用”的生活方式还是作为一部分信徒的“集体记忆”根植于心灵深处，尤其是当社会贫富差距扩大、腐败现象严重、社会不公加剧情况就会自然而然刺激教会内一部分弟兄追忆早期教会的平等和公平的生活。所以，在基督教漫长的历史中，因为这样的追忆和向往而陆陆续续出现了各种版本的“基督教社会主义”，或“基督教共产主义”的思想；也出现过数次与之有关的社会运动。我将在以后的几篇文章中继续展开。

当然，并非每一个人都认为早期教会“凡物公用”的共享经济生活就表明就可以用“共产主义”来表述、甚至认为耶稣基督是提倡“公有制”的、或者说耶稣基督就是社会主义者。自由主义倾向比较突出的经济教育基金会名誉主席劳伦斯·里德就认为：耶稣不是社会主义者，因为他提倡自愿捐赠和慈善事业，而不是政府强制征收（税收），这从“凯撒的归凯撒、基督的归基督（rendering unto caesar and unto christ）就可以看出耶稣基督完全不是借助政府的力量剥夺有产者的财产进行共有共享”[1]。其实在那个时代，希伯来许多地区基本上都是处于“无政府状态”，各个大小不等社会群体或者是宗族性的（由族内长者带领）、或者是宗教性的（由教内的主导者带领），并不处于政府的管辖之下。所以，研究者一般也都会把那个时期基督徒相聚采用“共有共享”的经济实践的外部环境就是“无政府”社会，直到十六世纪空想社会主义（共产主义）思想家

[1] 埃利科特，查尔斯·约翰；爱德华·海斯(1910)。

们往往对共产主义社会的憧憬与无政府主义联系在一起的。所以从是否存在政府对居民财产进行强制性再分配来证明“共有共享”是否具有（社会主义）“共产主义”性质。

另外一个反对把早期教会“共有共享”经济实践描绘成“共产主义”的是保守派福音派基督徒约翰尼摩尔，他是自由大学的宗教教授，这个大学也是美国政治中的“基督教右翼堡垒”。他在福克斯新闻电台的托德斯塔恩斯的主页上干脆声称耶稣是一个资本家。[1]美国家庭协会是美国基督教原教旨主义组织，这个组织的主要领导人布赖恩·费舍尔也是个传统主义保守派，他也声称耶稣是一位倡导“自愿重新分配财富”的资本家[2]。 虽然语调相对温和了点，但是还是称耶稣为“资本家”。

查尔斯·哈登·司布真对社会主义教义持批评态度，并警告那些寻求社会主义的人“可能很快就会接受太多”。具体而言，他认为信奉集体主义基督教的个人实际上没有信仰。他说“我不会让你用基督教的黄金换取基督教社会主义的贱金属”。[3]

人们尽可以对早期教会实行的“共有共享”经济实践有完全不同的看法、观点和立场，但是曾经的事实，以及对此后历史的影响是无法否认的。尽管有列宁主义的第三共产国际倡导的“暴力革命”对当时俄国进行“红色恐怖”及其继任者斯大林的党同伐异的残暴屠戮，和中国在毛泽东时代实行的“共产主义实践”对中国的经济、社会和文化发展所造成的灾难性后果，等等这些恶劣影响，但是欧洲的各国的左派政党，如基督教社会主义政党、秘鲁农业人民阵线、基督教民

[1] 《历史术语词典》(1998 年)，第二版，克里斯·库克编辑，第 3 页。

[2] “1971 年，主教们发出了伸张正义的呼声”。全国天主教记者。2016 年 10 月 17 日。检索于 2020 年 7 月 10 日。

[3] 阿尔维斯·鲁本(1988)。



主（希腊）、公民左派（智利）、基督教社会党（荷兰）、基督教社会党（瑞士）、左翼基督徒（其）前身为基督教社会主义运动（英国），隶属于工党的社会主义社会）、社会民主党（罗马尼亚）、民主复兴（希腊）、基督教社会主义者联盟（荷兰）、社会基督徒（意大利），等等无一不是希望能实现圣经中记载的理想社会。

那么究竟如何定义"基督教共产主义"呢？

Jose Porfirio Miranda 2016 年 8 月 21 日在 *Gospel Plow* 2016 发表了一篇文章"基督教就是共产主义"[1]就直接在基督教与共产主义之间画了等号。我虽然无法接受这样的说法，但是，早期教会的生存状态对此后的共产主义、社会主义思想及社会运动的影响也是无可否认的。

我认为：基督教共产主义（社会主义）是人们面对贫富差别日益扩大、社会不公导致社会各阶级之间矛盾越来越烈的情况下，人们从早期教会"共有共享"的经济实践中逐渐形成的理想社会形态。这种思想及其发动的数次社会运动和社会实验与后来的马克思主义虽然很不相同，但却在批判和否定资本主义刺激人性的贪婪等消极方面几乎相同，而且也都认为要创立一个像早期教会"凡物公用"的理想社会取代资本主义，并不断地将共同的基督教的信仰内化为人们仁慈、善良、正义、平等和同情等价值观。

[1] *Gospel Plow*, Jose Porfirio Miranda，2016 年 8 月 21 日"基督教就是共产主义"。

Holy Spirit and Ghost：A Brief Introduction to Christianity and Communism

LI Ling (The Center for Christiantity and China, LA., USA)

Abstract: This article discusses the relationship between Christianity and communism. Firstly, this article begins with a review of the origins of communism. Then, the article will review the characteristics of early Christianity's "communism" and conclude with a definition of Christian communism. The author argues that Christian communism is an ideal social form gradually formed from the early church's economic practice of "communal sharing" in the face of the widening gap between the rich and the poor and the increasing conflicts between social classes due to social injustice. This paper is useful for considering the relationship between Christianity and communism.

Keywords: Holy Spirit, Ghost, Communism



家国心态与中国基督教研究*

李向平（华东师范大学）

摘要：本文系一篇线上讲座讲稿。文章主要讨论了传统与现代的家国心态与中国基督教研究，首先分析了什么是家国心态，所谓家国心态是指具有中华神圣原型特征的一种终极性情感、终极性人格心态。其次，讨论了洛克对父权-君权的批判；再次梳理贝拉关于儒耶父子关系的比较研究。最后分析敬畏习性与家国心态，指出家国心态从家国权力把它的特殊逻辑转换到具体的个人、灵魂、精神、情感上，不仅使家国一类的心态促成个体的神圣，促成个体神圣的伦理和个体神圣的平等与自由。本文认为：家国心态从家国权力把它的特殊逻辑转换到具体的个人、灵魂、精神、情感上，不仅使家国一类的心态促成个体的神圣，促成个体神圣的伦理和个体神圣的平等与自由。

关键词：家国心态、基督教研究、洛克、贝拉、敬畏习性
DOI：http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202206_(18).0002

首先我非常感谢研究中心及其讲座的邀请！为祝贺和纪念研究中心成立二十周年，当时应刘义教授的建议，说是要为此写一句话。经过一番内心的记忆和反省，我写下"桃李清风人间事，江湖夜雨天地情"两句话作为纪念和祝贺，

* 本文为 2021 年 10 月 15 日举行的"上海大学宗教与中国社会研究中心二十周年纪念讲座"暨"中国基督教研究杂志高级讲坛"线上讲座讲稿。讲稿由上海大学硕士研究生、本刊助理编辑王艺转写，并经过李向平教授审核。

既为研究中心，亦为我们热爱的专业。遥想二十年前，当时的上海大学成立了宗教与社会研究中心，陶飞亚教授和我共同承办了该研究中心的一系列学术交流、研究事宜和研究生培养。其“桃李”二字即代指此事及我们共同的努力。二十年过去，我们的事业当然后继有人，但是以后的发展却只能交由天地命运，但求耕耘即是了。我虽转职华东师范大学，在华师大也成立了宗教与社会研究中心，专事宗教社会学的专业建设，但面对贵中心却如同一仆二主，未敢忘怀。今日适逢上海大学宗教与中国社会研究中心成立 20 周年，可谓百感交集，既高兴，亦自豪。

今天跟大家分享和讨论的中国基督教研究，主要是把中国基督教研究的切入点带入传统和现代的家国心态中来呈现和考察。从家国心态来说，有历史社会学的维度，也有宗教社会学的维度，我们希望有一个比较，古今的比较和中外的比较。

从古今的比较来说，家国心态到现在有一个长达三千年的延续和传统；从中外比较来说，我们可以参照约翰·洛克关于在《政府论》当中对于自然赋权的论述，甚至对当时罗伯特·菲尔爵士君权神授论与赋权论之关系的批判，还有美国的罗伯特·贝拉写过一篇很著名的论文《儒教和基督教父子关系的比较》，论述了中外比较的情况下来看中国人的父子关系、家庭、国家的心态及其跟基督教的一个特殊关联。

众所周知，中国基督教研究曾经在宗教历史学和宗教学的比较研究当中，曾经存在中外对话模式、文化交流模式、文化侵略模和现代化模式等四种模式。中外对话的模式的论述，可以从唐朝景教开始，到元朝的也里可温教，到明末的天主教，一直到 19 世纪初的基督教传入，可以说是一个中西对话。这种中西对话实际上就是文化对话，所以在中外对话模式和文化交流模式之中曾经也是基督教史、或基督教传播中国的一个最主要的两种交流方式。随着时代的改



变和主流命题的变迁，中外对话文化交流又衍生为现代化的模式。

在这种模式当中，内涵有一种客观历史的本质特征。后来随着中国近代开埠、不平等条约的签订，基督教在这个过程当中也体现有一定的文化侵略特征，所以，可以说各种模式也会存在某种重叠或交叉。即便在此四大模式当中，也还有一种贯穿于始终的本土化、在地化和处境化模式。其所谓本土化，在地化、处境化，即强调基督教作为一个外来的宗教，它在所有的在地的过程之中都有一个处境化的过程。本土化、在地化、处境化，便类似于今天中国基督教或基督教在中国的中国化。当然，如今不仅是中国基督教，其他宗教也都有中国化和法制化这两大概念贯穿于其中。不过，如果把这四种模式往前推进的话，能够贯穿始终的可能会有一种脉络或者逻辑关系在其中，这便是家国心态。这种家国心态跟中国人的情感，家国同构或家国互动的传统紧密相关，同时还有一种权力秩序在其中。

心态秩序——作为我们熟悉的著名论点——是费孝通先生晚年提出的学术概念。费孝通认为社会学来到中国，如何能够用西方社会学的理论，或者在西方社会学理论本土化的过程当中，能更能够真正解释中国人的价值世界、精神世界、中国人的情感，乃至心态与秩序的关系。费孝通晚年提到的心态秩序问题可能西方社会学理论难以完全解释的，其中有一个社会学本土化或者中国化的过程。借用费老的心态秩序概念，将其理解为家国心态和价值秩序， 以分享中国基督教及其研究中某种心态、情感的沿革，以及来自权力的影响，至关重大。

一、家国心态与中国基督教

在中国基督教研究的基本问题当中，为什么说会与家国心态有一种特殊的关联呢？这可以从三百多年前明朝末年的礼仪之争谈起。明末之际的西方基督

宗教（或明确称为天主教）派遣不同的差会来中国进行福传，在这个过程中，有耶稣会、方济各会、多明我会等不同国家不同差会，在福传过程中涉及到对中国的传统信仰、对中国的家国关系、对中国人以儒释道为背景的民间信仰的一种理解，这些不同的理解与权力的交织、冲突导致了“礼仪之争”。

“礼仪之争”作为一个重大历史事件，学术界对此有很多的研究，其中，利益之争的核心问题是“三圣”冲突，或叫做“三大神圣”关系的冲突。这三圣或三大神圣是指有关皇帝的崇拜、祖宗的崇拜、孔子的崇拜。

当然，这三大冲突也可以用家国冲突来加以概括，皇帝和孔子可以作为国家伦理教化和权利秩序的符号，孔子因为是成为中国唯一的文化圣人，以后便一直代表着国家教化、国家伦理的最高符号。当然，在孔子后人中孔子也属于祖宗崇拜的强大神圣符号。而祖宗崇拜毫无疑问是每一个中国人的一个价值根源，可谓家国心态的终极，中国人经常会认为不认祖归宗者不是中国人，成为就是一种终极关怀。因此中国人通过三圣崇拜关联到国家和家庭。在礼仪之争以后的礼俗之中和日常交往之中，曾经存在着一种说法，这种说法有时会强大一点，有时候会弱小和淡化一点，一直隐隐若若，存在在基督教在中国传播过程之中，那便是：一个中国人如果成为基督教徒，便是不忠不孝。因此在礼仪之争中常提到“无家无国、无君无父、不忠不孝”的人，这就涉及到今天讨论的核心主题：家国心态中的基督教或基督教中国化论题。这不仅涉及到基督教研究，还涉及到基督教在中国的重大难题。比如，许多年以来，我们普遍觉得基督教有一种“反家庭”倾向，在家国之外的一种终极系统，那么就带来了家国心态的问题。

接下来分享和讨论的问题：什么是家国心态？

毫无疑问，我们都有自己的家庭，我们都活在自己的家国之中，从三千年



以前，家国的符号，或者说家国的经典表述就是“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”，概括起来便是家国性命，以“家国”为神圣原型。心态便是社会认可的人格类型及相关的情感结构，是一部浓缩的中国人的心理学历史或家国心态的社会问题，力求在人格精神、内心世界、在内在的精神性当中发现社会外在性，在社会的实践、交往当中逐步形成的行动伦理和情感秩序。

上面谈到的明末礼仪之争和三大神圣冲突，既有行动伦理，又有情感秩序在其中，先天上接受不了，心态上便会产生反感和抵抗。所以家国心态也可谓现在社会心理学或者社会学相关的心态研究当中，具有中华神圣原型特征的一种终极性情感、终极性人格心态，它始终在建构、强化、局限着中国人的内心世界和理想信念，打造了天、地、人、家、国浑然一体、家国同构的一个整体秩序。在这个秩序中，有人格精神，有心态情感，更有权力秩序、国家性格，所以这是一种具有原型、无意识特征的家国心态，直接表达于天地、国家、祖宗三大崇拜的神圣原型。

它源自于中华神圣原型作为神圣原型的一种体现。所以，基督教来到中国以后，作为以上帝的崇拜为核心、特征的一种崇拜系统，基督教必然要与中华神圣原型相冲突、或冲突之后的相互理解、认同、包容，由此便形成了中国基督教和家国心态的密切关系。个体与天道，家祖与国家，官僚与制度，修作与神圣、行动与结构，中国人的修身养性跟神圣的各种关联，都与基督教在中国的发展相关。基督教来到中国的历史中，在上述这些方面的关系要素、人物乃至一些事件中都充分体现了中华神圣原型，体现了家国心态的影响和作用。

正如前面谈到的，误解基督教甚至是曲解基督教的人会认为基督教有一种先天的“反家庭”面向。其实，基督教在《圣经》中处理个人信仰和家庭伦理关系的关系当中，“十诫”之中就强调人要孝顺父母，但是主张个人顺从上帝要比孝顺父母更加重要，因此这种神圣的规则，在中国老百姓眼里，往往就会被误

解为“无君无父，不忠不孝”。基督教之所以被认为会存在反家庭的倾向，主要源自于“孝”和“忠”的 关系。那么“孝”和“忠”的 关系，或者说父子象征关系的遭遇、展开和延伸，便构成了家国心态为核心的中国基督教研究乃至基督教在中国存在或发展的基本难题。

家国心态的核心问题是“父子关系”及其忠孝关系的问题，目前学术界也有学者在讨论，除了有家族父权主义外，还有一种国家父权主义，因此家国关系、父子关系的伦理化、政治化涉便会及到家国心态的基本象征，以及在社会生活中的具体表现。同时，基督教的神圣建构之中也有一种象征性的、神圣表达中的父子关系，比较中国儒家为主体的家国心态中，父子关系及其心态情感固然就称为其核心为问题。

洛克在两百多年前，对父权为核心的、以自然父权作为君权神授神学基础的批判，其中就有对父权、财产权和个人信仰、宗教宽容等问题有过很深刻的论述。贝拉对于儒耶父子关系的比较，专门提到了人格权的形成等问题，这也就提出了基督教的父子关系和儒教为主体的父子关系比较和异同，其中包含有神格与人格、德位与身份、家庭父权、自然权利以及个人权利的关系。在基督教的研究问题背景下，中国人的家国心态、个体生命和人格，如果有一个神圣重构的话，将会落实何处？与基督教的父子关系进行比较，这个问题自然而然的就呈现其重要特征。

二、洛克对父权-君权的批判

《政府论》是英国著名政治家、哲学家洛克对父权-和君权神授集中进行的批判。这本书除了讲政府是如何构成的，政府权利的合法性是如何构成的相关问题外，还批判了当时罗伯特·菲尔的《先祖论》。

《先祖论》的主要论点是：人不是天生自由的，因为人天生就是隶属于他



父母的，或者说，人是要服从于父权统治的，人不是天生自由的。君权是根源于父权的，那么这种自然父权就会使得君权也很自然，通过父权自然就论证了君权神授。这就是著名的欧洲中世纪的君权神授论。比较起来，中国历史上也经常会有类似主张和观点，国君、天子或者说皇帝的权利是君权神授，实际上，三十年前我在写作博士学位论文时就专门讨论过这个问题：中国的皇权不是神授的，皇权非"神授"，皇权是"神化"的，是一个变化而来的自我神化的过程。与菲尔的论述不一样，皇权自我的神化，跟父权自然的形成大有关系，但是它后面没有一个唯一至上神授予的神圣权力，中国的皇权是自我神化的。

至于菲尔论述的君权是神授的，君权神授源自于父权，通过父权来论述君主论的绝对神圣性。菲尔还认为最高的权力如果是最初是属于父亲的话，没有任何限制，所以父母的威权叫做王权、父权或父亲的身份权利。按照《圣经》，这种权力最初授予了亚当，那么，所有人类属于亚当的后裔，所以从亚当的父权到君主君权，就形成了一种神圣的，不可变更的君主权力的神圣基础，这个权力属于一切君主。

比较而言，中国历史上君权的形成确实与父权密切相关，但唯一不同的地方就是中国的皇权或国君的君权，源自于父权是道德的自我神化，而不是源自于亚当的权利。在菲尔的论述中，亚当和先祖们具有生杀予夺的权力，所以还是绝对化、神圣化的，因为亚当是唯一为神所创造的人，所以后面的一切的人虽为父母所生，但没有一个人是生而自由的。这个论点，从君权神授延伸过来的就是"人没有自由"。

在洛克的批判中，假设亚当拥有绝对无限的统治权，因此人天生就没有自由，一生下来就是奴隶，那么这个父权对于下面的后代都有支配权力，一切的权力都是从亚当的父权派生而来的，而且这个父权是神授的。洛克认为"人应该是生而自由的"，洛克提出了两个权力：父权是自然的，毫无疑问。父亲能够凭

着生儿育女这样一种自然的权力，对所有的儿女是有权力的，但这种权力不是一种可以继承的权利。能够继承的只是财产的权力，所以自然血缘的父权和人间具有契约特征的财产权是两种不同的权力。亚当之后，谁能够继承这两种权利？洛克认为父权虽然很高的，但财产权也是最高的，父权则不得不居于其下，没有财产权的父权当然就无法强大。在这里，父权和财产权就能够分开，一个是自然的，一个是契约的。洛克进一步论述，父权既然是一种自然的权力，只源于父子关系，源于自然血缘关系，如果将自然血缘关系延伸到财产的继承当中，那就变成一种特权。生育造成的特权，如果转移为财产的统治，转移到对人的统治，那就是神授的君权，绝对的奴隶他人的权力。

由此，我们可以看到洛克对菲尔的批判，可以延伸为对于人与人之间何以自由的强调和论述。一个君权或者一个国君的目的是什么？他首先要解除的就是父母对儿女的这种管教的责任，不可能局限于其中的自然特权。人都有家庭，中外历史上任何国家民族都有家庭，如同托尔斯泰讲的所有家庭幸福基本一致，但所有家庭不幸几乎都不一样，中国有父权，英国也有父权，任何国家的家庭都有。问题是“能有什么理由把父母对儿女的这种管教的责任引申为父亲一种绝对的、罪恶的、专横的管辖权？”为此，如何去设想，上帝会设下一个神圣的法律，规定一个人对某物享有权利而且能够继承下去，问题就出在这里。

对此，洛克提出一个“自然理性”来抵制和批判这种自然父权。人一出生就能够享有的生存权利，生而自由，生而具有理性。在自然法，自然权利和自然理性的情况下，洛克认为“国家或者政府的目的是保护财产”，个人的权利，如自由、平等、特别是财产权，在任何公民社会或者社会建立以后都是要保留的。这样就从先祖政治到自然王权，就从父权的自然特权在自然理性情况下，对菲尔先祖论和君权神授论给予了很深刻的批判。

洛克强调说，如果任何国君或国家统治者都能像父亲那样，为了儿女的幸



福和看护他们，就是来自于自然的，血缘的，甚至是无法像财产权那样可以继承的特权来对抗自然理性，那么，政府统治者权力的根据就是出自于特权。

一般人很难在这里把父权和君权区分开来。如同我们在生活现实当中都有父亲、都有母亲，如果不孝顺父母是非常严重的问题，问题是如何把这种家庭领域当中的血缘、自然、特殊的权利延伸拓展，或转化成为一个统治他人的权力？所以，洛克要把加以区分，一个是自然的生活现实和一个自然的权力形式，比如父权就凭借生儿育女才能对生者有统治的权力，这是不可能继承的权力。血缘关系只能是私人性的。但是在父权家长制延伸下来的家国一体、甚至上升到天人合一神圣性的高度，那么，父权——这种出自于生儿育女自然获得的权力，可能就不完全是私人性的而成为道德教化的权力。在孔子那里，如果你家庭的孝道做得好，那就等于是政治的忠诚，"'孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。是亦为政，奚其为为政？"家庭的孝道实际上也是国家的忠诚，同时也是政治的、道德伦理的，既是自我的，也是互动的，父权因此就扩大了，从父子的关系延伸到了君权的关系当中，已经与个体自由无关了。

父权是这样，什么是夫权呢？洛克认为"夫权"是基于契约的，是夫妇之间，是男性和女性之间相互约定的权力，这是无法继承的。它和父权不一样，父亲的权力是生儿育女，这种权力只能基于儿女本人，无法延伸到儿女外边。传统中国要把孝要变成忠，以孝为忠，或以忠控孝，在"三纲五常"、"仁义礼智信"保存有君权、父权、夫权，这便把自然的生活现实和自然的权力形式、人与人之间根据契约约定的权力给予强大的整合，往往没有什么界限，作为一种整合同构的结果。所以，基于洛克对菲尔进行的批判，我们可以将这个讨论延伸到基督教来到中国的难题和困境——基督教中的父子关系和传统家国心态中的父子关系的冲突。

结合洛克另一论著《论宗教宽容》来看，洛克所强调和主张的宗教宽容，

应当始于对父权、君权神授的批判。只有在一种开放的、契约的平台和自然理性的基础，家国心态才可能是理性和开放的心态。洛克由父权和君权神授论批判开始，落脚影响深远的宗教宽容，大致总结为以下几个方面：第一点，人是天生自由的、平等的；第二点，君权并非神授；第三点，父权是基于自然生育构成而无法继承，无法在他人身上行使；第四点，财产权能够继承，与父权分别属于两个领域，尽管有很多家族的父权和财产权几乎是一个领域的；第五点，政府即为保护人的财产，以人们相互间的契约和同意为基础的；第六点，父权和君权不是一回事，家国之间应该有法律间隔；第七点，宗教信仰是个人的选择，是天生自有、与生俱来的选择。

三、贝拉关于儒耶父子关系的比较

罗伯特·贝拉，著名的社会学家、宗教社会学家，美国社会学家帕森斯的高足，凭借研究日本德川宗教的学位论文，回应马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》的重大问题，获得了语言学和社会学两个博士学位。其博士论文后有中译出版，名为《德川宗教：现代日本的文化渊源》。贝拉在宗教社会学中颇有建树，贝拉关于儒耶父子关系最著名的论述是 1965 年发表的《基督教和儒教中的父与子》，在此文章中，贝拉提出了一个著名的论题：基督教和儒教中的“父子象征模式”。

虽然洛克与贝拉之间没有直接的学术脉络，但可将贝拉论题放在洛克的基础上讨论。贝拉的“父子象征模式”认为，源自于上帝信仰的基督教父子关系与出自于祖宗孝道的儒教父子关系，分别出现两种神圣机制，不同的神圣资源和道德依据。杜维明曾也针对贝拉的这个论断进行回应，认为中国的父子关系是一种继承学习、道德楷模的关系。

贝拉在《基督教和儒教中的父与子》这篇文章中有几个比较著名的讨论，



第一个讨论是批评基督教的父子关系象征体系不是像弗洛伊德讲的是俄狄浦斯情结，俄狄浦斯情结杀父象征说法解释不了基督教的父子关系。基督教神圣象征体系独特的特征是从基督教有关上帝这里显露出来的。围绕着上帝作为圣父这一概念，整个父子象征结构才展开。摩西契约中的父子关系不是家族性的，是政治性、契约性的。比较起来，在所有伟大的文明当中，只有儒教把家庭置于最中心的地位。但是在神圣象征体系中，家庭的形象、父子关系可能又不是那么重要，所以没有哪个文明曾经对父子关系进行更大的强调，这种强调如何反应在终极性的宗教象征体系，这是贝拉所讨论的。

第二个讨论，是在父子象征模式中，耶稣的生与死自始至终，通过圣父圣子的象征，提供了一种神圣位格，圣父是神圣的，圣子也是顺从于圣父的。在这个神圣结构之中，基督徒才能体现为个体人格的神圣性。马丁·路德改教五百多年以来，能够从社会学的视角理解欧洲文明当中的个体主义，或我们讲的个人主义。路德改教使个人可以直接面对上帝，这就有可能形成一种个体人格，基于信仰上帝形成的独特神格，人格的个体性和独立性才能形成。这就是基督教的父子象征关系最典型社会学视角后果，基督徒如何把个体人格的神圣性在父子关系里面体现出来。比较来看，基督教的信仰与律法的遵守紧密联系，这可作为一种宗教社会学的理解，或历史社会学的比较。它是一种新的象征结果，而不是说信仰一个神以后人的主体性就消失了，而会有一种新的理解。

贝拉认为，儒教的家庭是基于父亲，以父亲为中心的，特别强调父亲的权威象征。传统中国的父子关系在这点上面，与菲尔强调的父亲权威是一样的，这种父亲的权威特征是伦理政治，而且是基于家国伦理，以忠孝为核心的，以“忠”为核心的国家父权和以“孝”为核心的家族父权当中的一种博弈，能够形成一种权威人格。比较基督教徒父子关系，其社会特征是显而易见的。两种父子关系，是位格神圣和人格权威的比较，这便是神学的和儒教的一种比较，一个是

神学意义上的象征，一个是现实血缘关系的象征。

特别需要强调的是，儒教的父子关系不单是特殊的血缘架构，而且是排他的。这不难理解，各人姓氏不一样，祖宗也不一样，就像我们经常听的“杀父之仇，不共戴天”，换一个层面来讲祖宗和父权的自然血缘性，是一个“天”，其他人的是另一个“天”，这与皇权天命不是一个意义。父权是一种独特的以血族为界限的父子象征关系，因此它很难有一种普遍性，在宗教社会学的比较层面，这种父子关系是一种相当重要的论题，衍生到家国心态当中。一个源自于上帝概念，一个源自于血缘概念，特殊的血缘关系。虽然儒教的家庭父子关系，在宋明理学中也把家庭作为个体成圣成贤的修养的场域 ，修养的个人也是特殊的个人，他希望能够跨越血祖的概念，跨越家族的界限，乃至跨越国的界限，提升到天命人格的高度，但这种主体性的极度跨越和极度神圣究竟能否在实践当中呈现出来，则是一个社会实践的问题。在哲学上可能有意义，在伦理学上也可能有意义，在实践当中的意义还需要具体考察。

在“父子象征模式”与儒耶敬畏结构的差异上，乃至从历史到当下中国人的敬畏结构，这是非常值得梳理和讨论现象。

孔子曾经说人有三种敬畏：第一个敬畏是天命；第二个敬畏是圣人；第三个敬畏是大人之言。这三个敬畏缘之于天地、祖宗、国君三大神圣原型，以权威人格作为象的，而权威人格象征的父子关系在敬畏结构当中非常重要。比较敬畏结构和夫子象征模式，基督教象征的是一种神圣父子即圣父圣子的关系，儒教则是权威人格，因其父子关系是三大神圣原型之中，三大敬畏结构之中非常重要的维度之一，如果缺少这个维度，其他两个神圣原型、两个维度可能会发生断裂。究其身份而言，一个是生物性的身份，一个是神学的建构，一个是血缘的自然养成；一个是神圣的，一个是权威的。在中国语境当中，如果父亲的身份有神圣的人格的话，其神圣则是中国汉语中的神圣，跟基督教中神圣概



念不一样，一个是位格，一个是人格，所以这里的人格应更加符合英文本意，是一个面具、面子，是一个关系，而不是一个社会和道德的范畴。位格神圣很容易延伸出道德规则，生成道德的范畴，所以其中包含了非常不同的理解和讨论。

作为这样两种父子象征关系可以有两种框架，一个是宗教框架，或用涂尔干的话来说是一个由信仰和神圣构成的道德共同体框架，叫做宗教框架。而在儒教背景下就是一个家国框架，各自呈现最基本、最重要的敬畏，伴随着父子关系的变迁而促使敬畏和神圣原型也发生变异、乃至发生断裂，或断裂之后再度重组。

在这里，有一个问题需要讨论，基督教的圣父圣子的关系跟儒教的父子关系的神化和神圣能力是怎么体现的。如果简单引述《圣经》的观点，实际上它是一个神和人的象征关系，象征着创造者和被创造的关系，相信这是救赎和被救赎的关系，脱离罪恶的关系。所以，基督教中的父子关系从属于神人关系，一个叫做"属灵的关系"或"生命的关系"。《罗马书》中说过："圣灵与我们的心同证我们是神的儿女"，这种父子关系是隐藏在宗教意义之中的。 所以顺服上帝与现实生活当中孝敬父母在此意义上不冲突，就像《圣经》中要求的"做儿女的，要凡事听从父母，因为这是主所喜悦的。做父亲的，不要惹儿女的气，恐怕他们失了志气。"这两种父子关系没有冲突。

我们所理解的儒教中的父子关系，是否就一定是权威的父子关系？如果追求平等的父子关系便是异端，是不肖子孙？这样的理解在心态上，在情感上便构成冲突了，这也是一定要从家国心态来讨论基督教在中国的问题或基督教中国研究的原因。在这样的基督教的神圣位格之中，是神圣和本体，是神圣跟现实源于神圣位格的一种行动符号，同时也是审视儒教传统的父子关系及其象征性一个维度。儒教之中的父子关系当然也是本体的，如《孝经》中讲的"父子之

道，天性也，君臣之义也”。然而，现在的父子之道还是君臣关系吗？这要看是什么家庭，有些官二代家庭中的父亲可能为官，又为父，在这些家庭中父子关系蕴含君臣关系，而有的家庭父亲便只是父亲的自然角色。现在社会中还存在一种现象，如果父辈手中没有资源，做儿女不孝的情况就会多一点，所以人类学家在研究这些现象的时候指出一种新的家庭主义出现，父子之道能保留下来的一定是因为父亲还能保有权威，其权威源于有资源，有财力或有地位、身份。因此农村的父子关系很微妙，如今也已经变化强烈。反观这种家庭文化、父子关系在城市中反而变得比较平稳，在乡村中则呈现出激烈的变化。

父子之道同时又衍生出一种等级，像君臣一样等级权威。原生态家庭到次生态家庭现在变成核心家庭的话，这种父子关系可能也在随着经济、社会变迁的变迁而处在变迁当中。为此，在儒耶父子关系的比较当中，会有一些新的视角和一些触动，这是两种神圣象征，一个是血缘关系的神圣象征，一个是神学中的神圣象征。它体现着两种结结构，特别是两种敬畏的习性或者习惯，就一个权威是不可动的，一个权威是可动的、可变的，这就是敬畏习惯的变化。因为圣父圣子这个神圣传统，除非不在这个神圣建构当中，否则是不可能移动的。圣父借圣子耶稣“道成肉身”这个传统是改变不了的。而儒家的父子关系，虽然象征的是家国伦理，在教化伦理和权力政治一体化当中，可以理解为一种终极性的家国框架和情感秩序，但是，问题是家国当中的父权一旦发生变化，则会导致整个价值框架的变迁即敬畏结构的变化。

根据现在能够满足的需求，或只能满足的需求，或由需求无法满足的匮乏，情感的、人格的、神圣的匮乏，这会导致我们的敬畏习性发生变化，导致权威、神圣发生变化。所以家国心态不是永恒的，它是始终处于一个变数当中，所以家庭模式能够决定父子的象征关系， 因为父子象征关系或父子关系所象征的神圣结构或敬畏结构，它们最基本的实践基础就是家庭。贝拉比较的基督教与儒



教的案例，对基督教中国问题的理解有很多帮助，但是不能解释两者之间的差异。比较儒教的家庭父子关系所象征的，并不是“弑父情结”，通过中国历史来说，从事的先秦家庭宗法制度一直到后面家族制度的延伸，中国人质疑父权权威、背叛父权权威，直至于近代史以来不少著名的历史人物，他的成名、他的出走、他的事业成功、生命的强大几乎都与反抗父辈权威相关。一个是反抗父辈权威，一个是科举考试不成功这么一些人，他们的心态当中始终有一种“代父情结”，而不是“弑父情结”，父亲的权威削弱了，后代将其重建、重新强化，所以形成为独特的“代父情结”。

这种“代父情结”跟五四运动前、新文化运动前后，乃至于 1923 年代的宗教五大替代思潮具有相关性。宗教可以被伦理、哲学、科学、主义、美学所替代，父亲的权威也是可以被子代、孙代所替代。虽然贝拉所论是儒教父子关系的终极特征，父子关系是以血缘界限作为严格权威的认定标准，“父为子纲”的行动模式也基于血族界限，只是私人的父亲，但是如何转成崇拜一个公共的父亲，那就会从家庭走入社会；如果社会的空间不大，那就直接进入官僚体制与国家权力相关联。其次，则是通过祭祖，通过家族伦理规范，父亲的权威才能不断的强化，而内化在这个家庭伦理之中得以世代传承。所以，儒家的父子关系是使家庭权威，使他的人格成为能够获得权威，但是父子关系一旦越界，以后如何处理？从权威人格到身份神圣这个实践机制，随着父亲权威的变迁，也会处在一个变迁的过程中。

结合贝拉的论述，可以理解为儒教父权关系是可以替代的，按祖宗崇拜的传统，虽然我们可以从始祖一直崇拜到现在，但这不现实，所以儒教的礼制中就有“君子之泽，五世而斩”的说法，祭祀祖宗最多祭祀到从自己父亲开始起算的第五代。调查孔子的后裔祭孔一样的，在祭祀的时候祭五服以内的，孔子作为始祖，其后裔也会祭拜。那么会出现一个问题，非孔子后裔的人拜孔子，是

拜祖宗还是拜圣人呢？那肯定是拜圣人，因为经过皇权的赐封，孔子地位等同圣人。拜孔圣人会有灵验，使皇权也得以灵验化了，使祖宗也灵验化了，所以灵验的权利能够感通。而在父权替代模式当中，由于家庭当中从血族关系上是一代一代的往下传递的，所以中国人需要家中有男孩传递香火，否则祖宗便会成为“鬼”，有人祭拜则会变成“神”。中国人的生死观和终极关怀都在父子象征模式当中有最大最基本的体现。儿子不孝，是这个家族最大的麻烦。

关键是，父子替代如何实现？中国人的传统“祭如在，祭神如神在”，中国人崇拜的神圣是通过人的祭拜生存的，中国宗教的神圣社会学特征可以描述为：中国的神是我们拜出来的，不拜，神就不在，拜，就在；越拜就越神，越不拜就越不神，拜的越多，神越灵验。皇帝你不去叩头，皇帝便立不起来。

祭祖宗，祖宗就是神；不祭祖宗，祖宗就不是神。由此可见，儒教中的神圣象征和神圣的权威是靠的祭祀祭拜，实际上也是靠着后人的祭拜以及行动方式来体现的，所以它是在建构当中不断的建构，不断的变化当中的。其中的神圣性肯定要往下递减，便以子孙五代为一个传递界限。古往今来，早已不知传递多少代了。孔子一族可能已经有八十多代，其他家族当然没有那么明显的谱系，可能讲不清楚。但代际传递当中也有反转的可能性，或者用老百姓的话来说，不孝子孙可能会讲他老祖宗不行，也有不孝子孙为了给自己的脸上添光彩，把自己祖宗鼓吹的很厉害，所以现在修家谱，寻找自己的姓氏来源都会找到两三千年前，甚至四五千年前那些远祖。

还有一种，是在现实的权威之中，讲祖宗是为了强化他现实的权威，在现实的权威当中他要比原来还要强，这里面实际上就有一种替父的情结存在，而且权威就是这样一代一代传递下来的。它不是一种“弑父情结”，而是“代父情结”，这个“代父”有时强大，有时会减弱，所以俄狄浦斯杀父情结解释不了儒教模式，就是从这个方面来说的。敬不敬畏父权、服不服从父权，是在看你能不能满足



后代、或后几代人的需要，可以总结为“因需称畏，因畏才敬”，因需要而表达敬畏，因敬畏才有敬佩，才有神圣。所以这两种父子的神圣关系衍生成为一种伦理特征，联系到家国心态。不少文艺作品也反映了父权替代过程中出现的问题，从巴金的《家》《春》《秋》到陈忠实的《白鹿原》等作品都能够反映出这种矛盾，父亲象征的权威通过家国关系在国与家两大层面上的一个关系，与五大宗教替代思潮的逻辑具有一致特征。至于它的具体结果，还要根据具体的历史时代、具体的社会背景条件表现出各种多样性。但是它们能够呈现的一个问题就是：家国想象力及其对冲逻辑。

四、敬畏习性与家国心态

传统中国的神圣原型是三个，敬畏的传统是三个，三圣传统也是三个。我们经常会用正统和非正统来加以区分，能够通过正统与非正统，正祭和淫祀来表达家国心态的强大和等级，所以，一旦进入家国心态，就进入了一个公共权力秩序，特别是不同的神圣对象，不同的祖宗神灵，不同的伦理符号及其他的人格化代表也就进入了一个等级。

家族神圣是个别的，而国家神圣是普遍的。在这里面有一种丰富的想象力，把个人的东西可以与天命结合起来，就像张载讲的“为天地立心，为生民立命”，人人都能有冲天之志，却因你的命运不同，最后完全不一样的结果。其中潜藏有一种对冲性、反转性。如同父子关系及其象征完全可以重建、延伸为原来的神圣原型、原来的神圣结构、原来的三大神圣传统，其中能够重建和复制的父子当然就具有很强大的伦理结构。像洛克讲的自然父权、神化君权以及财产的继承能力三者能够整合的结果那样，变化不大。但是，父子伦理会有断裂，虽然复制能力更强，人们能够通过教育，通过官僚体制，通过职业身份和各种需要的满足方式，不断复制这种心态。

敬畏习性能够导致的家国心态，虽然不是宇宙自然的最高实在，但也不是一个终极性的实体，具有高度不确定性。不确定，这是因为家国关系并非对称，或者说对称的关系不是完全稳定的。家和国肯定不是一种完全对等的范畴，可能是一个家在国的包容当中、包括与被包括的关系、代表和被代表的偏正关系。家族中的亲子关系跟国家的支配能力怎么能对称？父权与君权关系肯定也不确定，也是无法完全稳定的。虽然说是三大敬畏，但其中的某一种敬畏远远强大于家族父权的敬畏。一般情况下存有公共和私人两个领域，但是公共的领域可能比私人的领域要更加强大，其中就有一种严重而深刻、只能复制但不能完全解决的不对称、或失衡的心态，无法始终平衡下来。这个就不会成为终极关系，但是在非终极当中它始终有一种能够循环下来，非终极之中生发为一种终极性，表面上矛盾，实际上却展现了历史的一个特征。

最后要讲到洛克和贝拉所强调的人格问题，因为家国心态之中会突出一个人格问题。近代中国的辛亥革命以后，人格的概念被强调起来。傅斯年创办的《新潮》杂志提出“造成战胜社会之人格，不为社会战胜人格”，这跟《新青年》六个宗旨是契合的，“去主观的武断思想”，“进于于客观的怀疑思想”，“为未来社会之人”“不为现实社会之人”。然而，傅斯年倡导的重点在于“造成战胜社会之人格”，这是一个很大的改变。更大的改变则是在于“人格救国”的提出，当时提出人格救国的概念的同时还有教育救国、科学救国等等救国概念。“人格救国”的概念，最早是由中华基督教青年会总干事余日章提出来的，要改造社会，就要人格救国，这个比傅斯年的概念更加大胆，更加使人跌破眼镜，用人格来救国。人格按道理来讲都是讲个人的，余日章在其关于人格救国的演讲当中提到，中国人认同基督教人格救国之方向的，有新文化运动的主将，一个非基督徒，曾经对教会诸多不满的陈独秀。1920 年新文化运动以后，陈独秀建议国人学习耶稣的人格和精神，而在此之前在作为《新青年》领袖的陈独秀则提出一个著名论点，“以科学代宗教”，后来在 1920 年却提倡学习耶稣的人格。



更有影响的是，孙中山在 1923 年 10 月在广州的青年会上讲话也提出“国民要以人格救国”，认为人格属于道德性的范畴，救国属于政治性的范畴，人格从道德性的范畴进入政治性的范畴，那人格就具有政治性的特征。1923 年距离 1925 年孙中山去世只隔两年，这是晚年孙中山的一个重要思想，提出人格救国。孙中山提出人格救国的口号，这是基于基督教青年会的特点。他认为基督教青年会是当时中国社会中一个最好的团体，中国团体中有好人格的便是青年会。青年会当时有七八万人，要问政治，要将中国改良成为一个好国家，就要有四万万人都有好的人格，这是最根本的功夫，改良人格才能够救国。孙中山曾经说全国人民都有体育、智育、德育，让人民自治，全国人民有民国的国民资格，对国民资格和人格救国联系起来想，国家要得到救治，要每一个国民具有国民的资格，就像一个大的青年会一样。青年会是一个特殊的社会团体，或者说一个道德共同体。而梁漱溟曾经在《中国文化要义》讲过，中国社会要自治，便要引进团体的概念。后来共产党革命的成功也引进了团体的概念。但家国不是社会团体，在家国心态当中能否介入一个团体，使人能够以国民资格形成个体的人格，在家国心态当中还有一种个体神圣的国民资格。这是当下要亟需面对的，如何从个体的家国心态到个体神圣。

总结来说，家国心态从家国权力把它的特殊逻辑转换到具体的个人、灵魂、精神、情感上，不仅使家国一类的心态促成个体的神圣，促成个体神圣的伦理和个体神圣的平等与自由。家国心态将能够包含个人的情感，个人的情感和人格，包括国民的资格，在家国心态当中有一个基于儒家传统的承继，它们在今天的呈现和复兴。然而，基督教及其超越格局的直接切入，其结果将会导致这种家国心态呈现何种态势，从明末以来直到当下，已经不少问题值得再度深入梳理和讨论了。

总结起来说，如何从家国心态到个体神圣？这不仅仅是基督教在中国与中

国家国心态的关系问题，而且也从中提出一个问题，那就是作为个体神圣的"人格之人格的神"将会是什么呢？是家和国吗？还是孙中山讲的像青年会那样团体？这是一个大问题，人格概念在目前来说似乎很奢侈的概念，就好像现在我们讲人要有理性，有追求，便会有人觉得你在讲"怪话"。这些问题用舍勒现象学来表述就是"人格之人格的神是什么？"思考这个问题，才能够回答中国基督教的研究是否能从家国心态走出来。可以这样认为，家国心态不同，基督教的研究模式可能也不同。一个时代有一个时代的心态，一个时代有一个时代的家国关系、家国一体、家国同构的具体实践特征。

家国心态可以把我们驱向一种终极的、最高的神圣性，可以体验出来一种神圣特点。它可以有一种最高的要求，也可能有一种最低的限制。因为它可以作为一个高端的价值给家国当中的每一个单独的个人，赋予一个高端价值理念，但也可以形成一个低等的需要加以限制，不可超越。此外，我们可以把它理解为一个从低到高，从凡俗到神圣的，低端到高到高级的不断地变化的过程。在这过程当中，高端是最高级神圣原型的体现，低端则被高级神圣原则所约束、所限制，同时，不断地由低到高、由高到低地加以限制。所以，家国心态自下而上，自上而上地双重驱动， 强弱不同，深浅不同，大小不同地体现出来。问题的关键在于，这个体现出来的结果或过程，是驱动，还是强迫。这由低到高的、由高到低的神圣等级，是神圣驱动，还是神圣强迫。这是父亲替代模式的家国机制，还是父权自由传递的一种家国心态？！

从学术界的研究来说，在某种程度上，中华文化可谓心理之学、心性之学。基督教在中国和基督教的中国研究，能否为建构当下中国人的心性之学提供一个神圣资源，提供一个文化参照，或直接成为一个道德资源。这是应该加以深入研究的重要问题。在此之中，既要打造家国心态，又要超越家国心态，还要不局限于家国心态所局限的人格神圣。



正如意大利哲学家阿甘本讲的“个体神圣”，生命神圣是当代文明当中最重要的关联。总结的说，家国心态与中国基督教的研究，乃至基督教在中国的处境化和中国化，或许就是为当下人的生命提供一个神圣依据，也可以在和儒教文化、家族文化，跟儒释道民间信仰各种神圣敬畏进行互动交融中，共建一种新的家国机制、一种新的家国心态，一种新的生命神圣。

Family-State Mentality and Chinese Christian Studies

LI Xiangping (Eastchina Normal University)

Abstract: This article is an online lecture paper. The article discusses the traditional and modern family-state mentality and Chinese Christian studies. First, it analyzes what is the family-state mentality. The family-state mentality refers to an ultimate emotional, ultimate personality mentality characterized by the Chinese divine archetype. Next, Locke's critique of patriarchal-kingly power is discussed; again, Bellah's comparative study on the Confucian-Jewish father-son relationship is sorted out. Finally, it analyzes the reverential habit and the familial mentality, pointing out that the familial mentality converts its special logic from familial power to specific individuals, souls, spirits, and emotions, so that not only the familial category of mentality contributes to the sanctity of individuals, but also to the ethics of individual sanctity and the equality and freedom of individual sanctity. This article argues that the family mentality transforms its special logic from the family power to the specific individual, soul, spirit, and emotion, so that the family-like mentality not only contributes to the sanctity of the individual, but also to the ethics of the individual sanctity and the equality and freedom of the individual sanctity.

Keywords: Family-State Mentality, Christian Studies, Locke, Bellah, Habits of Reverent





一般论文

Articles

战斗的福音：二十世纪基督教政治神学论评

安希孟（山西大学）

摘要：政治神学曾是一个普世性的雄心勃勃的广泛概念。它属于基督教神学思想发展史的一个片段。政治神学可以追溯到斯多葛派。二十世纪施米特光复了政治神学。政治神学依然是欧洲的思潮。欧洲社会经历各种批判风潮而革新。二十世纪六十年代政治神学的主题再度引起重视。对政治领域的强调再次发挥影响力。现代政治神学对神学与政治的关系模式提出新的看法。政治神学不是迫使神学家和教牧人员“讲论政治”。现代政治神学更注重此岸，而不是对彼岸世界的遐想，强调具体高于抽象、公共多于私人、实践重于思辨、历史的具体多于形而上学、对苦难的思考多于对天国的沉思冥想。以往的政治神学认同现状，新的政治神学是批判的、实践的、革命的、反抗的、解放的、激进的、公众的神学。政治神学接受了马克思主义的本质的批判性、革命性、实践性、公共性。它们认真对待马克思的宗教批评。它们也对教会机构和神学传统进行批判。“非私人化”也是所有政治神学家的纲领。莫尔特曼强调新、旧政治神学的分殊。古老的过时的政治神学叫政治宗教。宗教对世俗社会的“屈从”，就是以宗教为婢女的政治宗教。但另一方面，欧洲政治神学也缺少解放神学拿枪的神父那种实际果敢步骤。

关键词：政治神学、基督教、马克思主义、莫尔特曼

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202206_(18).0003

任何理论学说都不会是徒劳无功。历史地出现，又历史地消退的理论思潮，深刻地影响过一代人，也为人类思想宝库增加了财富，积累了丰富而庞杂的思想营养。基督教神学体系不仅仅只有一种孤立的特立独行的教义教条学理。基



督教神学含括历史神学。它追溯既往，吸纳历史上各种理念和学究，各家解说和理念。这就是历史神学的任务。历史神学涉及神学思想的轨迹。正如楚辞唐诗宋词的含义，是后辈历代解释家们赋予的。离开后人的解说，它自身也难说有什么意义。历代对《圣经》的解释，同样是《圣经》自身的题中之义的一部分。二十世纪基督教政治神学，就汇入基督教神学教义体系之中，成为基督教思想库存。每一种学术思潮和政治运动，都在各该时代发挥过历史影响，完成自己的历史使命，推动了社会改革，在历史上留下痕迹。

基督教和马克思主义对话曾经是一个时代的政治社会关切。也许欧洲和拉美政治神学对于华语学术界更亲切。政治神许是一个含括深广的概念。这是基督教思想史上已经翻过去的一页。亚非拉的概念、第三世界与发展中国家的概念是重合的。此文里的解放神学学、发展神学，应该属于这个范畴。我们都曾经耳熟能详的政治术语是阶级、剥削、压迫、世界、政治、革命、战争、和平、斗争、反抗、反帝反殖、社会主义、共产主义、修正主义、机会主义。这些也曾经和基督教政治神学联系在一起。在回溯二十世纪基督教神学历程时，六十年代革命风潮与亚非垃解放斗争是绕不过去的坎。对资本主义的批判和对马克思主义的向往，是一个时代的风气。民族解放、国家独立、人民革命、国际共运论战、武装斗争、对资本主义的批判和对革命的向往，是那个时代的特征。异化（alienation）理论、反帝反殖反霸、反抗剥削压迫、革命中心、世界革命，曾经是人们热议的话题。解放神学、政治神学、民众神学、未来神学、革命神学，是绕不开的观念。这是批判的、公共的、实践的、前瞻性的的神学。这容易使人想到马克思主义的本质是批判的、造反的、实践的、革命的、斗争的。解放神学、政治神学、黑人神学、民众神学、希望神学、绿色神学、妇女神学、第三世界发展神学、环境神学，不一而足。政治神学不是肤浅的乐观主义（optimism），但绝不不是悲观主义（pessimism）。它不是颂扬战争，但绝不是和平主义（又称非战主义，pacifism）和投降主义（capitulationism）。

第三世界发展神学是二十世纪六十年代天主教神学思潮。该学派认为，历史发展呈现为一个过程。人是其中的主体。第三世界神学（Theology in the Third World），指第三世界国家的基督教界流行的神学思想。它有别于传统欧美基督教国家以教义神学为主体的神学结构。二十世纪曾经强调“本土化”（本色化），即，使基督教信仰与本民族传统文化相结合。七十年代以后则注重“处境化”，产生了“解放神学”、“斗争神学”等派别。发展神学指出，世界划分为富国和穷国，发达国家和不发达国家，也可以说划分为白人的北方和黑人的南方。解放神学是二十世纪六十年代拉丁美洲的基督教社会主义思潮，对第三世界天主教会的神学与社会实践产生巨大影响。生态女性主义（feminism）的理论源于生态学（ecology）、历史学（history）、女性主义文学、神学和哲学立场的多样性。其理论传播到第三世界后，生态女性主义应运而生 。

历史地看，政治神学可以追溯到古代希腊斯多葛派（Stoics）。上个世纪，施米特（Car Schmitt，1888-1985）复兴了政治神学。上世纪六十年代晚期政治神学再度成为热门话题。它是基督徒与西方马克思主义者对话的产物。它是批判的、实践的、公众的神学。麦茨（Johann Baptist Metz，1928- ）、莫尔特曼（Jürgen Moltmann，1926- ）是主角。它对教会和神学采取批判的态度。理论是为实践服务的。思想本身不是目的，而是为了行动。政治神学不同于政治宗教，也不同于解放神学：解放神学产生了实际社会效果。

政治神学的出发点是实际的经济、政治和社会实践以及与之相适应的意识形态，而不是规范的模式或乌托邦式（Utopia）幻想。政治神学不是在真空中、书斋里或实验室产生的。“它不时地回到它为之服务的活生生的人们那里。”[1]政治神学试图阐明社会集团、机构和运动以及各自的意识形态之间的相互作用。政治神学认为没有那一种单一的关于实在的模式或分析的模式可以完全解释社

[1] Steward, *Historicity and Empirical Method*.p.10.



会实践。政治神学进而认为，哲学家只不过以各种方式解释世界，而政治神学家的目的却是改造世界。

政治神学有不同的名称：希望神学、革命神学、解放神学、造反神学——今人反倒有些陌生。而就他们产生的社会背景而言，又可以冠以黑人神学、非洲神学、反性别歧视神学、社会主义神学、发展神学（和发展中国家有关）。这些名称不过是把“神学”这个名词加在各种表现形势、希望、失意、恐惧、愤懑的术语之前。政治神学要求摆脱多种多样的统治：经济统治（同剥削及贫困有关）、政治统治（同霸权与强权有关）、文化统治（同移植作用及身份有关）、心理统治（同异化及情感有关）。在上述这些领域中，解放的含义是各不相同的。上述这些争取解放的斗争有一个共同特征，即，都反抗现存事物秩序并试图改变现存秩序。马尔库塞（Herbert Marcuse，1898-1979）分析了革命运动的来龙去脉，而这些脉络是多种多样形形色色的，这些革命既存在于第三世界人民中（他们依赖工业化国家，这些工业化国家有的实行自由经济、有的实行中央集权的社会主义制度如苏联），也存在于富裕的或发展中社会的穷人或边缘成员中，也存在于这些社会的青年一代中（这些青年人自己虽然不是贫穷与剥削的直接牺牲品，但却对大规模生产、大规模消费、大规模通讯的冷酷前途感到灰心失望）。由于这些不同的起源，政治神学事实上是在两个地区产生的，在具有较强经济依赖性并且具有较发达的批判意识的国家里（特别是拉丁美洲）以及在具有相当高的经济实力但却缺乏社会凝聚力的国家里（如西德）。因而，政治神学产生的原因是：被剥削者的人们的苦难以及自认为处于社会边缘地带的人们的苦难。这两类人中，拉丁美洲人认为经济实力强大的国家沉迷于奢华之中，欧洲认为拉美的雄心勃勃是他们的处境造成的。

一、两个出发点：世俗化与希望

二十世纪六十年代的政治神学有两个出发点：近代世俗化进程和面向未来

（future ）的意识。世俗化（Secularization）就是赋予原来的宗教概念以世俗的意义，它表现为面向未来的世俗改革进步运动。世俗社会革命的精神同时也就是未来意识，即“希望”。这一政治神学受惠于希望神学多多。政治神学的这两个出发点，就是一而二、二而一的关系。“未来”这一概念的功能可以为批评社会现状提供杠杆。

基督教新教在其四百多年的传统中提出两个神学概念，他们以此澄清其历史地位和政治参与。这两个概念就是路德（Martin Luther，1483-1546） 的“两个国度”（two kingdoms）的理论和“基督的主权”（Sovereignty of Christ）的理论。这两个理论是德国教会在同国家社会主义独裁进行斗争时对国家态度的基本特征。根据“两个国度”的理论（Two Kingdoms Theology），信义宗（Lutheranism）对国家采取中立的立场。这在一九三五年的安斯巴赫教令（Ansbach Decree）[1]中有案可稽。根据“基督的主权”的理论，“认主教会”（Confessing Church）采取抵抗立场，这反映在一九三四年巴门神学宣言（Barmen Theological Declaration）中。不仅如此，战后德国在政治、社会、伦理问题上的分歧也是由于这两个概念的差异造成的。

根据“两个国度”的理论，一切社会、政治伦理问题，如核军备、奥德河-尼斯河线（order-Niesse border，德国与波兰的边界线）、社会自由主义政府和东方集团的条约、堕胎问题、世界基督教会同种族主义进行斗争的纲领、支持发展中国家、私人财产的管理等问题，都不是神学所应当关心的。它们被推给“世俗王国”来讨论，要根据政治理由和权宜来解决。而根据“基督的主权”的理论，这些问题应当放在基督统治下的忠实的门徒身份的含义范围内解决。

路德关于“两个国度”的理论产生于宗教改革时期。数百年前的宗教改革直接影响了教会与国家的关系及基督徒在这两个国度中的生活态度。而新的“基督

[1] 安斯巴赫，德国巴伐利亚州一直辖市。



的主权”（Sovereignty of Christ）理论产生了教会的抵抗运动，这一抵抗运动凭借福音的力量来处理同现代世俗国家和反基督教的国家集权主义意识形态的关系。

战后德国认主教会受到企图恢复原有的教会与国家的关系的势力的压制。新的政治神学观念不满意在德国恢复过时状况的企图，政治神学一开始就对在现代条件下教会的社会和政治功能进行批判，并重新加以规定。在德国，这一神学首次试图制定天主教和新教神学家共同参与的、同社会保持批判互动关系的神学。政治神学因而就具有跨教派的特点，也具有普世的特点，因为这两大教会都面临着同样的难题：他们的教义越来越同现代生活脱节。在他们的神学和教会传统中都没有解决现时代困难的方案。

这种新的政治批判神学有两个出发点：

一、世俗化过程。世俗化并没有充分的神学答案或解释。政治神学接受了在世俗化过程中马克思主义对宗教的批判。众所周知，这种批判并不是对基督教神学和宗教信仰内容的批判，而只是一种功能性批判，批判宗教和教会的社会、政治、心理功能。它并不探究神学教义是真还是假。相反，教义要接受实践检验，以便了解它的效果是压迫人，还是解放人，是带来异化，还是带来人化。根据这—方法，实践成了真理的标准。这一标准不仅在马克思（Karl Heinrich Marx，1818-1883）看来是正确的，而且在从康德（Immanuel Kant，1724-1804）到萨特（Jean-Paul Sartre，1905-1980）的哲学中都起过作用。它是现代精神的特征。根据这一标准，反思意识同实在的关系不再是直观的、思辨的。相反，它同实在的关系是可操作性的、自我批判的。

这样一种神学因而就必须不断地对它的内容和实践功能加以批判的反思。—个致力于这种类型神学的教会，不能再抽象地讨论教会与政治的关系，似乎

这两者互不相干，而只能凑合在一起。相反，这样的教会应当对自已的政治存在和实际社会功能具有批判意识。

政治神学不是一条别出心裁的新教义。相反，它希望唤起基督教神学的政治意识和社会觉悟。有的神学意识到自己的政治功能，有的神学缺乏政治意识。但是从来没有脱离政治的神学。有的教会不愿意承认他们在社会中的政治立场。他们隐瞒、掩盖、伪装它，然后声称在政治上是“中立的”——事实上，他们从来不中立。无论是在历史上，还是在上帝之国中，从来都没有脱离政治的教会。政治神学并非把政治关切作为神学的核心问题，而仍然是把神学关切当作神学的核心问题。在神学的政治功能方面，它希望彻头彻尾地是基督教的。它不想使教会政治化、社会化，似乎可以在教堂大讲政治。它希望使教会政策基督教化，使基督徒的政治介入基督教化。它接受了现代人对宗教的批判，使信仰的正统学说向基督的门徒身份的正确实践（ortho-praxis）转化。

二、未来意识。如果我们仅仅从神学出发把近现代的历史看作是否定性的，谈论什么近现代“从传统中解放出来”、“神圣事物的世俗化”、“世界远离上帝”，则我们还不能真正认识近现代历史。现代意识就其起源而论，是对往昔和传统进行批判，因为它面向未来，试图使人类的生活面向历史的规划[1]。对往昔的现实的批判，是以过去和当前所包含的未来的可能性的名义进行的。对起源的批判服务于未来对传统和制度的批判，为新事物寻求自由。康德率先向宗教提出了现代性问题:“我可以希望什么？”随着这个问题的提出，关于超验性的经验从形而上学（metaphysics）转向末世论（eschatology）[2]。

[1] Johannes B. Metz. *Theology of the World*，trans. William Glen-Deepel, 88ff. New York, Herder and Herder, 1969.

[2] 基督教末世论（Christian eschatology）指基督教关于末世的观点。盛世之后，总有末世。世界万物，有死方有生。《圣经》指时代终结时耶稣再临、末日审判。



中世纪神学强调“爱”的至上性，宗教改革神学强调“信”的优先性，现时代揭示了“望”的重要性。内在性不再被体验为不变不动的天空之下转瞬即逝的尘世，而是被看作开放的生活过程和尚未认识的未来的历史。二百多年来，神学和教会都没有认识到未来的至上性（supremacy），没有认识到现代人为希望的真理而进行的斗争。由于神学和教会遇到的是以批判教会的形式和以社会革命的形式出现的对未来的重视，所以，他们被迫作出招架的姿态，被动挨打、拙于应付，而同反对革命的权力和保守的意识形态结盟。他们认为现时代的未来不过是敌基督者（Antichristos）的形象。它的希望不过是渎神者的灵魂。直到最近，神学们才懂得现时代的形势要求他们“解释心里的盼望”（彼前 3：15）。“这一解释不能仅凭一篇讨论道德的论文从神学上来完成。这一解释要求全部基督教神学重新向末世论定向，从而使神学连同其《圣经》应许的历史与现代人对未来历史的兴趣一致起来。”[1]

巴特（Karl Barth，1886-1968）强调末世论。莫尔特曼深受巴特的影响，他带着这种烙印阅读了布洛赫（Ernst Bloch，1885-1977）的著作《希望的原理》（*The Principle of Hope*）。[2]他发现，布洛赫著作的哲学概念可以帮助他解释自己的意图。通过布洛赫，人道主义的马克思主义的传统影响了他。巴特的末世论倾向把上帝描绘成“在上者”（above），而不是在未来。布洛赫是无神论者（atheist），而不是有神论者。这二者都是需要认真处理的。

新的政治神学因而强调：迄今为止被人以怀疑的眼光看待的末世论，应当成为基督教神学的基础和媒介。它把基督教神学规划为弥赛亚（Messiah）神学。政治神学在欧洲的根源就是“希望神学”。在“希望神学”中，“政治神学”这一术语并不引人注目，但其实质已初见端倪。几年之后，莫尔特曼开始宣布自己的神

[1] Jurgen Moltmann, *On Human Dignity*.Fortress Press. Philadelphia, 1984, p.100.

[2] Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, trans. Nievil lle Plaice Stephen Plaice&Paul Knight, Oxford: Basil Blachwell, 1986.

学也就是政治神学，并把它同麦茨的观点联系在一起。这样，莫尔特曼就用末世论的政治神学取代了路德关于“两个国度”（two kingdoms）的理论和“耶稣基督的主权”（Sovereignty of Jesus Christ）的理论的矛盾，成为继起的第三种理论。

世俗化与未来并非互不相干、彼此独立，而是紧密联系在一起的。当代世界的特点是，它特别关注那被称为“新颖”（novum）的东西。对未来的这一热情，影响到当代社会政治和技术领域的革命。现代人类只知道尚未存在（what has not yet been）的未来。换言之，这种新的情感是由克尔恺戈尔（Soren Kierkegaard，1813-1855）所说的“情系可能性”（passion for the possible）决定的。同时，传统的力量逐渐削弱；旧事物很快过时；“黄金时代”不是在我们身后，而是在我们前方；它不是在梦中被记忆，而是以创造性方式被期待从未来得到。同过去的联系越来越具有纯粹美学的、浪漫主义的或古代的特征，或者，它依赖于纯粹历史兴趣，这一历史兴趣仅仅证实往昔已经过去，已被清除。这一现代意识同往昔的联系纯粹是历史性的，但同未来的联系却是存在主义（existentialism）的。它使人摆脱只和起源有关的历史暴君的束缚，从而使人面向同终局有关的历史。

未来本质上是尚未存在、从未出现过的现实：本来意义上的“新”。同这样一种未来的联系不会纯粹是沉思的、回溯的，也不能停留在表象领域。因为表象和纯粹沉思指的是已经产生或仍然存在的事物。同未来的关系是行动的关系，有关这一联系的理论是导致有效行动的。在这种对未来的态度中，人不再把他的世界体验为强加给他的命运，不再体验为环绕他的不可忤逆的自然，而是体验为借以建造自己新世界的采石场。他改造世界，把它改造成为他自己的历史活动的场所。世界取决于人及其技术活动，因而它是一个世俗化了的世界。被称为“世俗化”的过程和“未来的优先地位”彼此密切结合在一起。



现代意识和现代人对世界的认识中的"未来的至上性"在关于基督教信仰的流行的宗教概念中引发了持续的危机。"彼岸世界"（world beyond）和"上方的天堂"（heaven above us）似乎不仅仅是隐蔽的，而且已经消失。因为隐蔽的东西可能是强大有力而且同我们很接近。"我们上方的世界"渐渐地，然而确实地来到了伸手可及的范围之内。它似乎落到我们的手中，可以由我们支配。我们在世界中不再可以直接发现"上帝的踪迹"（traces of God），而是发现人的踪迹（traces of man）及人的改造活动。在世界上，我们碰到的是我们自己以及我们自己的可能性。"天上的世界"的光辉似乎已暗淡。深深感动当代人的，不是对"天上的世界"的承诺，而是对未来的承诺；非宗教的和祛魅（disenchantment）的现代人向着未来开放。未来成为一种挑战，激励人走出自身。

今天，东方和西方的注重实效的世界观和人文主义都直接面向未来：比如马克思主义及其未来的无阶级社会，就是要通过人的活动来实现。他们所寻求的拯救——成功的和实现了的人性——不是要在"我们上方"发现，而是要在"我们前方"发现。近代的宗教批判，特别是马克思主义者的批判，可以归结为一个共同因素：基督教，以及一般说来，宗教，在面对现代情感中的"未来的至上性"时，感到无能为力。因此，这种新的情感常常声称是彻底清除宗教意识的工具。对超越性的关切被当作纯粹思辨性的而抛弃，并被对未来的实际态度所代替。

在这种情况下，基督教信仰如何自我解释？它如何解释它自己对希望的回答？它可以把这种形势看作是彻底排除神学意识吗？它可以把神学归结为空洞而徒具形式的悖论吗？它必须认识到，信仰对神学中的末世论越来越变得无足轻重感到震惊，对神学遗忘未来感到不安。现代神学对信仰的历史性的思考仅仅强调过去同现在的联系，布尔特曼（Rudolf Karl Bultmann，1884-1976 年）及其以海德格尔（Martin Heidegger，1889-1976）为根据的存在主义神学就是

一个例子。所有对《新约》的存在主义解释，都被认为是对在当前作出决定的瞬间的这一历史信息的描述。

我们同未来的关系如何？被神学拆开的东西必须再次被结合在一起：未来与超越性在基督教信仰的《圣经》信息中是联系在一起的。只有这样，基督教信仰才能同这一新的意识形态对话。世界之所以可能发展到世俗化，仅仅是因为，对世界体验和解释应该以末世论的应许为背景。在这一背景上，世界不是作为彻底的和不可违反的先定和谐（pre-established harmony）而出现的，而是作为正在生成的实在（becoming reality）而出现的。它可以通过人的自由历史活动被改造为更加伟大的未来。通过人的自由对世界的抨击，对世界普遍加以改造，这正是我们所说的"世俗化"过程的特点。基督教信仰对历史世界的责任可以通过"创造性末世论"的观念从神学上加以确立，这意味着一种"政治神学"。

二、对话：基督教与马克思主义

上世纪六十年代以后马克思主义与神学家的对话集中在"未来"问题上。神学家们认为基督徒与马克思主义者趋同的焦点是"未来"的意义。美国天主教神学家诺瓦克（Michael Novak，1933-2017）认为，马克思主义哲学不是西方意义上的实利主义（materialistic，拜金主义）。它盼望未来。在未来，人的想象、抉择和创造性劳动的能力将得到极大发展。这样一种未来可能从未出现过，这样，马克思主义关于未来的概念就会是开放性的。这种未来概念的作用就是为对现状的批判和改革提供杠杆。不间断的世俗改革！

1966 年，在奥地利，天主教与马克思主义者举行会谈。拉纳尔（karl Rahner，1904-1983）指出："基督教是关于绝对未来的宗教。"基督教是末世论的，它反对把任何当前社会秩序说成是"尘埃落定"、"大局已定"。在历史之中，正义永远不可能彻底实现。基督教反对把现状或往昔当成偶像，因为它的救主



是永远被期待的:“来了,我主耶稣!”基督教徒孜孜以求在地上建立上帝之国(世俗的未来),建立真理、自由与爱的王国。既然以这样一些价值为特征的国际社会尚未建立起来,那么,基督徒就不会满足于已取得的成就;朝圣之旅还没有结束,还有许多路程要走,还需要不间断地教会改革(ecclesia semper reformanda)。

政治神学是基督教与马克思主义对话的结果。对话之所以可能,是由于双方都发生了一些尽人皆知的变化。在马克思主义方面,前苏共二十大的报告,苏联入侵匈牙利引起许多共产主义者的反感,使得人们有可能把斯大林主义同马克思主义区别对待。人们认为,苏联所发生的事,同马克思主义根本不是一回事。马克思早期著作的结论使人们有可能对马克思主义的本质和目标作出积极的、有深远意义的補正。1957 年,出现了由被开除的共产主义者以及非共产主义者组成的“新左派”(New left)。在宗教问题上,新马克思主义不赞成把无神论(atheism)当作争论的焦点,更倾向于要求基督徒坚持原始基督教的本来的革命因素。

在基督教方面,最重要的影响来自布拉格(Prague)夸美纽斯(Comenius)神学院的赫洛马达卡(J. L. Hromadka)。早在 17 世纪,夸美纽斯[1](Comenius, Johann Amos, 1592-1670)就提倡建立国际和平法庭,实行普遍裁军。本着同样的精神,赫鲁马德卡(Josef Hromadka, 1889-1964)于 1958 年组织了基督教和平会议(Christian Peace Conference)2。1961 年、1964 年和 1968 年又相继召开了全基督教和平大会(All-Christian Peace Assemblies),与会的不仅有基督教会的代表,也有来自东方、西方、第三世界的代表。1958-1959 年,德国福音学院学习联谊会的马克思主义委员会(Marxist Commission of the Study

[1] 扬·阿姆斯·夸美纽斯(Johann Comenius, Amos1592-1670),捷克教育家,兄弟会牧师。

[2] 基督教和平会议于 1958 年由东欧基督教人士发起,旨在支持有助于世界和平与安全的倡议,支持亚、非、拉各国民族解放运动,反对种族主义和种族歧视,反对扩军,参加反战活动,主张彻底销毁核武器。

Fellowship of the Evangelical Academies）就对马克思主义表现出极大的兴趣。1967 年，双方代表在捷克斯洛伐克举行了会谈。这是罗马天主教转变态度的一个见证。这一转变从 1958 年教皇约翰二十三世（John XXIII，1881-1963）[1]即位开始。这一转折是从对世界的批判与谴责转变为对世界的普遍开放以及对人自身的善性的企盼。1968 年，基督教会与马克思主义者在日内瓦又一次举行对话。这种对话既有世界性会议级别，也在某个国家内部非正式场合进行。在法国，双方回忆二战抵抗运动时期的合作经历，使对话在相互信任的气氛中进行。马克思主义与基督宗教之间的对话已有了很长历史。

在欧洲，二十世纪六十年代发生了共产党与天主教会的官方对话。双方派遣最高知识分子进行对话。伽罗蒂（Roger Garaudy，1913- ）《从诅咒到对话：一个马克思主义者向大公会议说话》（1965 年）具有长远影响和很高价值。伽罗蒂为对话做出贡献。西班牙共产党总书记桑弟亚果·卡利洛主张，对共产主义者来说，否认上帝的存在，并不是最重要的。在意大利，陶利亚蒂（Palmiro Togliatti，1893—1964）在第七次党代会上号召同教会对话。在英国，最有趣的对话是六十年代末成立的天主教马克思主义者“斜面”小组（slant group）。双方主要是从理论上交换观点，探讨不同的信仰体系。这种接触是建立在共同关切与共同行动的基础上的。解释世界的意见分歧被改造世界的共同努力所代替。对话双方并不强迫对方改变观点。马克思主义者面临的挑战是重新忧虑来自斯大林主义和戒备森严的共产主义的教条，这些教条造成虚假的意识，基督徒面临的挑战是摆脱文化君士坦丁主义（Cultural Constantinianism）[2]，把基督教的审判同中产阶级的论断区分开来。双方都在自己的传统中重新发现一些被遗忘

[1] 教皇约翰二十三世(John XXIII，1881-1963，原名 Angelo Giuseppe Roncalli，1958-1963)为罗马教皇。

[2] 由皇帝主持的基督教全体大会，是一种君士坦丁主义（Constantinianism）症状，即让世俗与异教统治者干涉教会生活、《圣经》及神学解释。四世纪基督教主教对于异教皇帝君士坦丁表现的敬意，是基督教国度从使徒基督教退化为近于异教的罗马宗教过程中的最后一根稻草。



的要素。他们发现，在对话中，自己的观点更趋成熟，更加丰富，而各自的信念并没有受到削弱。

由于基督教与马克思主义的对话，上世纪六十-七十年代，标志着基督教徒与马克思主义者具有共同关切的特征是“人化”（humanization）概念，即人化的（有人情味的、符合人性的、尊重人、关心人的）社会条件显然成了双方的当务之急。为了说明这种趋同性（convergence），拉赫曼（Jan Mill Lochman）认为可以举出三个方面的例子：社会、历史与未来。在《和马克思相遇》(*Encountering Marx*）中，他提出《圣经》思想是基督教和马克思主义的共同背景。他说：“马克思主义经典著作中也常常有《圣经》的痕迹，谁也不能质疑这一点，即使是卡尔•马克思和弗里德里希•恩格斯。”[1] 蒂利希(Paul Tillich，1886-1965）也展示了马克思主义与基督教之间的亲和力。

马克思主义与基督徒关于人的观念都强调人是社会的生物。人不是自满自足的孤立的生物。他生活在同别人的联系之中。他是社会性的存在。这是人存在根本条件。这也是他作为人的存在的界限。他必须同其他人结成事实上的联盟，而不仅仅局限于对个性的关怀。这就是在人格的与社会的意义上的人的成全的方式。首先，与他人的联合，意味着同穷人和被压迫者的团结，同衣衫褴褛的、忧心如焚的人的团结，意味着共同为建立一个公义的社会而努力。“这种联合的姿态，这种社会主义的推动力，把基督教和马克思主义者同其他强调个人潜在力的倾向区别开来。”[2]

“我们都严肃地把历史看作人的存在的重要内容。”[3]人不是一种抽象物，不是一般的、形而上学地预设的实体。他是历史的生物。他不是抽象的个人，不

[1] Jan Milic Lochman, *Encountering Marx*, p.119.
[2] Jan Milic Lochman, *Church in a Marxist Society*. SCM Press. London and Harper & Row, NY.1970, p.174.
[3] Jan Milic Lochman, *Church in a Marxist Society*. SCM Press. London and Harper & Row, NY.1970, p.174.

是拥有“现实存在”，相反，他存在于并且介入具体的历史条件和联系。生活在这种历史处境中，他不是纯粹的历史客体；他也是历史的主体和动力。历史是人承担责任的领域。历史是人处理自己事务的场地。

基督教与马克思主义思想都直接面向未来进行思考。人是“人在旅途”（home viator）。人在江湖，身不由己。他总是在向着终点的路途上奔跑。他并没有被束缚在一成不变的既定现状上。相反，他情系未来。既得的成就对他远远不够用。他必须忧虑更伟大的正义的许诺。根据这种许诺，他不仅解释世界，而且改造世界。

这不是说，基督徒与马克思主义者之间没有分歧。根本的区别是上帝问题（question of God）。但这一差异并不构成二者之间不可逾越的鸿沟。今天，神学家们对这个问题相当谨慎，并不认为上帝概念真的构成基督教信仰的本质。马克思主义者也认为，无神论并不是成为马克思主义的首要条件。

基督教同马克思主义者的第二个分歧是关于恩典的超验性（transcendence）问题，但这同样不会妨碍二者的合作。说到上帝，那么，基督教所说的上帝，已不再是形而上学的上帝概念——这个概念同马克思主义的历史的、社会的、动态的趋向截然相反。在基督徒看来，这一形而上学概念是虚假的。拉赫曼说：“我谈论的上帝不是哲学家的上帝，而是亚伯拉罕（Abraham）、以撒（Issac）、雅各（Jacob）心中的上帝。”[1]因而这个上帝不是形而上学框架中的上帝，而是历史的上帝、社会的上帝、未来的上帝。这种超验性并不使人疏离、并不剥夺人的历史与社会的方面，它使人自由地面向历史、面向社会生活、面向未来。

说到恩典的超验性，基督徒认为，福音的核心是上帝道成肉身。若从理论上否认了上帝，那么人就有可能完全消融在自己的历史、社会、未来之中。他

---

[1] Jan Milic Lochman, *Church in a Marxist Society*, SCM Press, London and Harper and Row, NY, 1970, p.175.



被束缚在内在性之中，囚禁在自己俗世工程之中。次终极（penultimate）对他成为终极（ultimate）。他的全部命运取决于既定成就。他同时既生活在胜利的幸福与亢奋的可能性之中，也生活在失败和罪恶所造成的苦恼和失望之中。

在这种情况下谈论恩典的超验性，可以说它就是人的存在的终极向度。超验指的是：人永远不会完全由于社会历史条件而处于穷途末路。他的未来比他的成就更伟大。他不仅仅是他自己。恩典指的是：我们的拯救同我们的努力的成败无关。我们的既得成果不是最后成果。我们的罪及我们的死都不是最后的结局。这是基督教的上帝的新的超验性范式，即，政治神学的内容。

三、两个显著特征：实践性与批判性

六十年代以后的政治神学受到马克思主义的影响，因而具有以下几个特点：

首先，强调实践的观点，即认为神学不仅仅是理论思辨，不仅仅是一整套意识形态，它同时也与人们改革社会现状的实践有关，是行动的学问。荷兰天主教神学家施莱比克斯（Edward Schillebeeckx，1914-2009）说："上帝之国的解释学主要是改造世界。"神学信仰不再被看作思维方式，而是被看作行为方式。政治神学家们反复引用马克思《费尔巴哈提纲》第十一条："哲学家只是以不同的方式解释世界，而问题却在于改造世界。"[1]这是一种手脚眼耳并用的神学，要使所作、所为与所言、所信一致。

其次，政治神学家们接受了马克思主义关于经济基础决定上层建筑、人们的社会存在决定人们的意识的观点，肯定经济利益对神学的影响，肯定不同阶级有不同的上帝观念。也就是说，他们承认社会划分为不同的阶级，承认"异化"的理论，并明确宣告自己的神学代表的是穷人、无权者和弱者的利益。他们反

[1] 马克思 1883 年 3 月去世，安葬于英国伦敦海格特公墓，墓碑上镌刻着马克思的名言："哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界"。

对现代社会带来的人的异化，并主张采取多种方式克服异化。对帝国主义强权政治的批判，对扼杀人性的大工业生产的揭露，提倡民主与社会主义相结合，反对牺牲人的政治自由、平等去强制推行经济发展战略，是这一神学的特色。

再次，神学家们接受了马克思主义对西方传统宗教的批判，并且因为西方传统神学面临极大危机，因而他们也不遗余力地猛烈的批评传统的基督教。现代西方神学家由此区分了两种基督教：一种是康斯坦丁主义（Constantinism）亦即罗马帝国的基督教，一种是弗洛尔的约阿欣（Joachim of Fiore，1135-1202）的千禧年主义（Millennialism 或 chiliasm）[1]的基督教。政治神学家们认为应当发挥宗教对现实苦难抗议的作用。所谓上帝之死，是指专制主义的上帝，指作为形而学思考对象的上帝的死亡。新的上帝是有肤色的、具有性别和国籍的，是衣不蔽体的人们的上帝。麦茨指出：在政治神学中，理论与实践相结合的新型关系是一个关键因素。他进而说：政治神学是批判的神学，"在批判的神学思维结构中是一个基本要素，它的动力是关于理论与实践关系的新概念，根据这一新概念，所有的神学本身都必须是"实践的，是付诸行动的。"[2]

政治神学与传统神学之间的非连续性、决裂及其新异之处，主要在于它试图把理论与实践的辩证关系吸收到基督教思想中。当我们从德国政治神学转向其他类型的政治神学，即拉丁美洲解放神学时，可以更清楚地看到他们对马克思主义的继承，特别是对关于实践的优先地位的遗产的继承。

拉美神学家敏锐地意识到，通过社会与政治行动来实践基督教真理，比任

[1] 约阿欣的基督教历史哲学是千禧年主义（Chiliasm），千年至福说，又叫做约阿欣主义（Joachimism），认为将会出现一个新领袖，他将革新宗教，带来理想中未来的太平盛世（millenium），即基督再临人间的神圣一千年。千禧年主义相信将来会有一个黄金时代：全球和平来临，地球将变为天堂。人类将繁荣，大一统的时代来临以及"基督统治世界"。千禧年是人类倒数第二个世代，是世界末日来临前的最后一个世代。这种信念通常以《启示录》第 20 章 1-7 节为依据。

[2] Metz, Johann Baptist,"Political Theology", *An Encyclopaedia of Theology*, vol.5, 1970.



何别的理论命题或解释都重要。早期神学强调对先验的符号、经文、教义进行思辨性解释。政治神学同这一早期神学实行决裂，这一决裂也体现在拉美解放神学和其他两种神学即女性神学和黑人神学中。当科恩（James Cone，1938- ）谈到黑人神学的来源及规范时，他称启示是“一个黑人事件，即，黑人为自己的解放所做的事”[1]。他认为黑人神学的源泉主要是黑人的经验、黑人的历史和黑人的文化。“黑人神学拒绝这样一位上帝：他根本不认同黑人社会的目标。如果上帝不站在我们身边，不反对白人，则他是谋杀者。我们最好杀死他。”[2]

正统观念（orthodoxy）把教义当作决定性的标准，并认为理论比实践优先。这种优先性只有通过确立实践的优先性才能被清除掉。从文艺复兴到存在主义的人本主义都用大写的“人”（Man）来提高人的地位。这是用抽象的原理来规避社会现实。“作为真正的知识对象的人的现实是集体的人——社会、阶级、民族或语言共同体，历史上代代相传的人。”[3]大写的人不是一个实体，而是精神偶像。政治神学必然是实践的与批判的，它既摆脱了正统教条理论的束缚，也摆脱了关于人或人的本性的（更不用说超自然的）抽象意识形态。

政治神学并不意味着它是关于政治的神学（theology of politics），不是以政治为对象的神学思考。它不是与劳动神学（theology of work）、人间神学（theology of terrestrial realities）、历史神学（theology of history）、宗教神学（theology of religion）并列的另一种局部的神学。这些局部神学都属于传统神学发展史上的人文主义阶段。它们只是把基督教教义运用于形形色色的人类问题。现在我们所说的政治神学却是另一种新型神学，是以一种全新的方式“实行”神学，是影响整个神学的新方法或新的方面（dimension）。它不是神学的一部分，而是把全部神学从政治上付诸实践。

[1] Cone, James H. *A Black Theology of Liberation*, New York, Lippincott.1970, p.65.

[2] Cone, James H. *A Black Theology of Liberation*, New York, Lippincott.1970, pp.59-60.

[3] Fierro, *The Militant Gospel. A Critical Introduction to Political Theologies*, SCM Press, 1977, p.84.

每一种神学都是通过某种文化要素加以传播的信仰。神学是信仰与信仰的文化母体中 的某些要素相互作用的产物。不同的神学是通过不同的文化要素来传播的。因而，每当用来传播神学的文化要素发生变革时，神学的连续性便中断。经院神学（Scholastic Theology）是通过形而上学传播的，实证主义神学是通过文本解经学和历史编纂学传播的。超验神学、存在主义神学和人格主义神学是通过形形色色的现代人本主义传播的。政治神学是通过政治传播的神学。它是借助政治实践阐发和表达的信仰。从经院神学到实证主义神学，其间没有一条径情直遂的路线。从实证主义神学到存在主义神学，其间也没有一条径情直遂的路线。同样，政治神学也不是先前神学的直线的延续。菲埃罗认为：政治神学"是一种独特神学，是全新的、有独创性的神学，是和以前的神学的决裂。"[1]

使政治神学与以前的神学相区别并使之同基督教传统的延续性相对立的，是它接受了马克思主义关于批判的观点。马克思拒绝把理论看作脱离实践的观念。他不承认理论思维是对僵化对象的不带预先假定的、思辨性的认识。理论和实践相互依赖。理论活动与实践活动一样，是变化着的社会现实的产物。对理论和实践关系的这一新看法意味着抛弃传统所理解的哲学，并把传统哲学改造为一种批判，把它改造成为社会实践中的意识要素的批判性思维。新的批判观念在《费尔巴哈提纲》中表达得简明扼要："客观真理是否可以被归结为人的思维的问题，这不是一个理论问题，而是一个实践问题。人必须证实真理，即他的思想的现实与力量、他的思想的此岸性。离开实践讨论思想的真实与否，这纯粹是一个经院哲学的问题。"[2]

政治神学家们认为马克思主义关于理论与实践相统一的观念是西方思想史

---

[1] Fierro, *The Militant Gospel. A Critical Introduction to Political Theologies*, SCM Press,1977, p.44.

[2] 《马克思恩格斯选集》，第一卷，人民出版社，1972 年，第 16 页。



上的转折点。它把自觉地依赖于社会实践的批判思维同先前全部的理论反思区别开来。把批判原则及其与社会实践的关系引入神学，使政治神学同以前的神学决裂了。正统信仰(ortho-doxy)因而变成了正统实践（ortho-praxis）。

批判的神学（Critical Theology）与科学的神学（Scientific Theology）不同。科学的神学把基督教传统看作真理与价值的所在，因而在方法论上，是历史的与解释学的。批判的神学认为：基督教传统与别的传统一样，不仅仅是真理和价值的源泉，而且也是鉴别谬误与虚假价值的工具。因而，必须接受意识形态的批判，也必须被批判地加以挪用（appropriated）。有些人认为，基督教的信仰是传统，也是批判，既有利于建设生活形式，也有利于颠覆生活形式。这些人认为，除了通常的历史与解释学神学外，还需要批判的神学。批判的神学当务之急是制定和发展关于社会与历史的批判理论，以便对当前形势作出因果解释；第二个任务是在基督教社会中促进和培育批判性的自我反思的过程。

任何有价值的神学都应当质疑传统的主张，而不是鹦鹉学舌般地亦步亦趋重复未经审查的传统。它也意味着神学中的道理与别的领域中的道理一样是批判性的，在化解习惯的（然而并不恰当）思维方式方面起一种否定的作用。批判神学试图把基督教神学同西方文化中的批判传统联系在一起。这一传统可以追溯到启蒙运动，中经康德、费希特（Johann Gottlieb Fichte，1762-1814）和黑格尔（G. W. F. Hegel，1770-1831）的批判哲学，直迄马克思的意识形态批判。在当代，它的代表是法兰克福学派的社会批判理论（social critique theory）。麦茨所关心的正是政治神学与批判传统之间的联系。

四、两个理论来源：马克思与布洛赫

罗马天主教神学家孔伽尔（Yves Congar，1904-1995）把标准的神学科目称为“处理基督徒介入有利于建设人类世界的社会的与政治的运动的更为广泛的

神学项目的一个分支。”麦茨把神学的这个分支叫做“政治神学”。希望神学的著名倡导者麦茨和莫尔特曼，也是政治神学的创始人。同时，在政治神学的源头，还高高矗立着布洛赫，甚至马克思本人的塑像。这是导致政治神学的方法论的背景材料。

政治神学的方法论要求一种分析的工具，以便讨论世界的社会进程。马克思主义便提供了一种强大的分析工具。马克思所反对的，正是自己时代基督教的那种非世俗的、非革命的、迷信的态度。马克思对基督教的兴趣来自他对人的关心。马克思根据费尔巴哈（Ludwig Andreas Feuerbach，1804-1872）的观点，提出关于宗教异化的理论：人把自己的完善性投射到超自然的事物中，并把所有这些性质叫做“上帝”。这个过程使人同自身异化。马克思胜过费尔巴哈的地方，在于他断言，经济和社会的力量使人创造了宗教这类幻想。如果不把人从经济秩序中的异化原因的基础中解放出来，仅仅承认人在宗教中同自己的异化，是没有用的。他更进一步提出宗教压制那些意在社会变革的真正的革命运动。“宗教是人民的鸦片”，意味着宗教既是对非人的社会结构的抗议，也是社会的安全阀。如果没有这个安全阀，人民便会投身于革命的活动。在马克思看来，宗教总是设法为不公正的社会结构提供神圣的依据，并通过妥协捞到好处。但人的真正的作用是创造新的、自由的社会机构。

马克思认为人是历史的创造者，是他的世界的创造者。所有经济、政治、社会的关系都是人的实践的产物。马克思反对蒲鲁东，认为，仅仅描述特定社会中的经济关系是不够的，还应当认识到人是如何创造出这些关系的。人应该对这个世界上某些使人不成其为人的方面负责；这种异化同时也包含了自由的未来的种子。

人的实践的动力，是人们不自觉地努力把自身从各种形式的使人失去人性的条件中解放出来。这就是“废除所有的异化”。这一观念以历史目的论为前提。



“目的论”这一概念是马克思从黑格尔那里继承来的。1844 年马克思手稿中的人类学也主张，人如果与自己的同类相分离，将不能够作为自由的创造性的存在实现自我。每个单个个人的自由发展是一切人的自由发展的条件，社会联合即是人类的潜能的实现。

马克思的实践观念同时也是对包含异化并以异化为前提的社会的批判。人在建立一个对其创造者抱有压迫性的敌意的社会时，便使自己物质的和精神的活动同自己异化。马克思认为异化的人不是真正的人，只有他的劳动成为非异化劳动时，他才会真正成为人。当人的日常存在、人的实践作为实现了的创造自由完全显示其社会本质时，人才能成为他应当成为的样子。马克思认为，人的活动是为了创造一个克服了异化的世界。

单纯物质主义社会若无精神制衡，人就会成为魔鬼。基督教是精神的宗教、灵魂的修炼。片面经济刺激、物质膨胀，导致精神萎靡。《圣经》若不讲政治，就是撒旦教。《圣经》是批判现实政治。政活神学并不单纯追求获得物质富裕，而在于精神平等自由、社会和谐。它在乎灵魂自由飞扬。它不是追求物质革命、经济企划、技术创业，而是志在精神自由翱翔。

这种实践不是指人为地从外部建立一个理想的社会制度。它只能通过人自己的劳动和斗争来进行。人是他自己历史地创造出来的可能性总和。社会也是人的活动的历史性产物。马克思认为，人的活动直接创造了一个消除了异化的世界。他对历史和社会的评价不是“存在*中心论*”，也不是奥古斯丁的传统，不是僵化的与非革命的。

基督教希望神学家之所以重新解释其遗产，这主要应当归功于马克思主义者布洛赫。布洛赫的主要的源泉是《圣经》，不过他对之彻底世俗化了。

不仅在美国，而且在欧洲，六十年代都是民权运动的时代，是反主流文化

与新左派时代，是学生激进分子时代。法兰克福学派（Frankfurt school），霍克海默、阿道尔诺、马尔库塞、本雅明，对德国青年学生都具有极大魅力。然而所有这些人都受到布洛赫的影响。六十年代初布洛赫是哲学舞台上的主角。

布洛赫阐明了两个基本的观念：一，人的希望的特点，二，彻底开放的未来的影响力。希望意味着可能性，它是未来的基础。未来是“还不存在”（not-yet-being），是某种“还没有意识”的事物，某种“还没有产生”的事物。人生活在前意识的盼望之中，并通过盼望创立新的社会。布洛赫认为，在耶稣的教训中，这两个观念是联系在一起的，因而他的教训有别于其它的古代文明中的宗教：新天国与新生活的运动。“耶稣的教导由于实质上是末世论的，因而同“现存时代”（existing aeon）最难以协调，因此它引起对纯粹的口惠（Lip Service）及教会和解的最大敏感。因为它开始于矻矻劳作和饥寒交迫的人们的彻底解放的社会运动，因而对它而言，至关重要的是揭示对立，而不是揭示柔顺或谐调。同时，它也使那些矻矻劳作和负重累累的人们得到他们在至少四千年受压迫的事实中从未发现的动力、价值观念和希望。”

布洛赫认为基督教是从古代神话中产生的一种宗教，它“不是僵化的和护教的神话，而是人类末世论的和以爆炸性的方式阐述的弥赛亚主义”（Messianism，革命救世主义）。它应当是“完全的盼望，并且是爆炸式的盼望。”[1]弥赛亚盼望经由历史神学向历史哲学转化，为现代性意识提供直线型时间观与进步主义。但是基督教必须抛弃其幻想，清除神圣的本质，此即对彻底开放的未来构成最大障碍的最高存在（Supreme Being）。上帝，最完善的存在（ens perfectissimum，完美的本体），以自己的存在限定了当前以及未来：“那里有世界的伟大主人，那里就没有自由的天地，甚至没有上帝儿女的自由。”[2]

[1] Ernst Bloch, *Man on His Own*, trans. E. B. Ashton, New York: Herder & Herder, 1970, p.152.

[2] Ernst Bloch, *Man on His Own*, trans. E. B. Ashton, New York: Herder & Herder, 1970, p.161.



正是《圣经》的末世论使布洛赫兴奋不已。他用世俗化的天国解释宗教投射与迷信问题。上帝被清除并被重新定义为“最高的乌托邦问题”：关于末世的问题。

政治神学不是国家宗教和国家崇拜。在现代世界上，国家有时冒充上帝。马克思主义曾对现代国家崇拜做过批评。布洛赫认为，国家是虚假的上帝，只能是工具，而不是目的。他反对国家拜物教、商品拜物教、货币拜物教、权力拜物教[1]。布洛赫看到，在现代世界中，国家已经成为宗教对象。国家还直接冒充是上帝。货币拜物教带来的只是对人的摧毁,国家崇拜带来的则是赤裸裸的强制。他认为国家只能具有工具性,只能在紧急状态之下的必要的管理理工具,绝对不是自的本身。

上帝的位置并没有空闲。在宗教投射和关于完善的神话曾经盘踞的领域，布洛赫放上了自己的“还不存在”（not-yet）的概念，用宗教的术语来说，就是“天国”。然而这个天国并不等同于超验的、彼岸世界的神圣秩序。它存在于真正的可能性的世界：“我们将被拯救，天国将出现，对梦的内容的真切认识，向人类灵魂证实梦的内容。与梦境形成相应的反差的是实在的领域，不论我们如何下定义——这不仅是可以想象的，即形式上是可能的，而且也是完全必然的，同一切真正的迹象、证据、默许以及它的存在的前提都无关。”[2]

“还不存在”包含了开放的未来，既包含了混沌的可能性，也包含了天国。或者是虚空的威胁，或者是应许一切。或者是天堂，或者是地狱。撒旦，即恶魔（prince of Darkness），是看到恐惧、毁灭、罪恶和痛苦的宗教投射所在的神话。当这种宗教投射被化除神话色彩以后，人身上的“还不存在”的空间便使人在历史的未来中既看到魔鬼的可能性，也看到神圣的可能性。布洛赫把乌托邦

---

[1] Emst Bloch, *The Spirit of Utopia* , trans. Anthony Nassar, Meridian, 2000, pp.239-240.

[2] Ernst Bloch, *Man on His Own*, trans. E. B. Ashton, New York: Herder & Herder, 1970, p.70.

空间问题（即关于末日的问题）看作人类中心论（anthropocentrism，人类本位说；人类中心论）的问题，而不是以神为中心的问题，他把它看作内在于历史的问题，而不是超越历史的问题。它们不讨论关于“高高在上者”（the Above）、“他者”（Other）、“奥秘”、或“不可言说的”事物。“还不存在”并不需要最后的一跃。它不是独立的超自然的存在领域。

布洛赫相信，天国的概念要以无神论为前提，因为它必须是某种可到手的事物，而不是基于愿望的真空：“如果没有无神论，天国就依然是弥赛亚式的前方的空间……如果没有无神论，便没有弥赛亚主义的地盘。”[1]宗教徒应当创造出他们的真正盼望的本能驱策他们奔驰以赴的未来，而不是在天上寻找意志。天上的意志对布洛赫来说是子虚乌有。追求解放的弥赛亚主义深深潜藏于所有人的充满盼望的心中。“弥赛亚主义是世界的盐——也是天国的盐，不仅使世界不失去味道，而且也使所向往的天国不失去味道。”[2]希望的社会使命只有在一劳永逸地清除上帝的本质之后才能被理解。布洛赫认为宗教同激进的社会变革是抵触的，他的这一马克思主义信念是不容置疑的。

布洛赫和本雅明认为，革命实践与弥赛亚经验结合在一起。革命走向了宗教实践。他们从宗教生活中开发出革命力量，批判了第二国际的自发性理论。他们认为革命实践来自弥赛亚冲动。过去的潜能或记忆的碎片重新被点燃，成为革命-救赎力量。布洛赫抛弃了卢卡奇式的总体性思想，走向“具体的乌托邦”，这表现为乐观主义。

五、两位代表：莫尔特曼与麦茨

那些追随布洛赫的希望神学家们因布洛赫的主要著作《希望的原理》一书而出名。莫尔特曼是这一学派的第一个代言人。同布洛赫一样，他认为人是“希

[1] Ernst Bloch, *Man on His Own* , trans. E. B. Ashton, New York: Herder & Herder, 1970, pp.161-162.

[2] Ernst Bloch, *Man on His Own* , trans. E. B. Ashton, New York: Herder & Herder, 1970, p.163.



望”的存在，未来应该是开放的。他尤其相信《圣经》的末世论观点为理解真正的基督教提供了一把钥匙。莫尔特曼的《圣经》神学与所有柏拉图式的“存在中心论”（onto Cratic）模式及其变种相反。他的体系建立于变动的概念之上，而不是依据“存在”一词所意蕴的“永恒”的概念。莫尔特曼不同意布洛赫关于变化的理论要以无神论为前提。亚伯拉罕的上帝和耶稣基督的父亲的末世论的应许把天国同上帝本身联结在一起。上帝不是干预人的自由和万物借以获得其存在的世界的存在根基，上帝不在我们之上，也不在我们之中，而在我们的前方，隐藏在簇新的事物之中。上帝同希腊人关于永恒现在的成见毫无共同之处。他是“使人有盼望的上帝”。“亚畏，作为首先应许其到来和其国度并使它成为对未来企盼的上帝的名称，是以未来为其本质的上帝，是应许的上帝，是使当前面对未来的上帝。他的自由是即将到来的新事物的源泉。”[1]

莫尔特曼的贡献在于他接受了布洛赫对基督教神学的挑战。他试图使神学摆脱在希腊“永恒现在”或“永恒存在”的范畴内探求真理的做法。他提出末世论的信仰要求对世界进行改造：“它不关心时间之初所发生的事件或解释世界为什么存在，为什么它会是如此这般的。末世论是面向未来的，因而它的目的是改造世界，而不是解释世界，是改造人的存在状态，而不是阐明它。这种面向世界的末世论态度更关心创造历史，而不是解释自然。”[2]

在莫尔特曼的体系中，上帝进入公义和真理的天国的应许不断对现存世界的秩序发出挑战。希望神学导致对社会变革的承诺。莫尔特曼敦促基督徒进入政治生活领域，批评工业社会的软弱，将革命的希望精神注入社会。天国的应许刺激了基督教改造世界的使命。当前的历史结构并没有被神的运作加以圣化。和布洛赫一样，莫尔特曼认为世界历史是朝着拯救和毁灭同时开放的过程。但

[1] Moltmann *Theology of Hope*, New York: Harper and Row, 1967, p.30.

[2] *The Category of the New in Theology*, New York: Sheed and Word, 1968, p.12.

是，莫尔特曼认为，即将到来的上帝之国同耶稣的复活与再来一样，是必然的事情，是超越任何现世可能性的现实。它的到来和存在决不依赖于人的努力。

当莫尔特曼说末世论的信仰的目的是"改造世界而不是解释世界"时，他是引述而不是间接谈及马克思关于费尔巴哈的第十一条论纲。在马克思那里，哲学的目的是改造世界；在莫尔特曼看来，这一任务是要求末世论的信仰来承担。麦茨则至少是把这一负担的一部分放在政治神学中。

麦茨以同样的末世论为基础来建构政治神学。他也认为，希望是神学的基本范畴。但他猛烈抨击当代神学的私人性质，主张战斗的行动是通向未来新事物的唯一途径。"同这一未来的联系不应该是纯粹思辨性的，不能停留在陈述的状态，因为陈述和纯粹沉思适用于那些已经发生和现存的事情。相反，同未来的联系是操作性的联系，关于这种联系的理论是指向有效行动的。"[1]麦茨希图在其新型政治神学中把理论与实践结合在一起。我们不能借助表象的观念，而只有通过行动到达未来。理论永远只能在行动中得到实现。基督教的希望是一种使基督徒得到在这个世界上"为别人而活着"的力量的动力。和莫尔特曼一样，麦茨确信上帝的未来是超越人的计划、工作和事业的。然而，它的"新奇性同起初驱策我们进行探求的应许以及我们向着未来的创造性的与主动的冲动是一致的。"[2]

麦茨把政治神学确定为"试图对当代神学进行批判性纠正，因为当代神学表现出过度的隐私化倾向（把宗教信仰看作个人隐私）……以及根据当前社会的具体条件阐明末世论的信息的建设性努力"[3]。根据麦茨的观点，政治神学抵制存在主义和人格主义哲学对当代《圣经》解释和神学所产生的强大的"隐私化"影

[1] "Created Hope", in *New Theology*, No.5, New York, Macmillan, 1968, p.131.

[2] "Created Hope", in *New Theology*, No.5, New York, Macmillan, 1968, p.131.

[3] *Theology of the World*, New York. Herder and Herder, 1969, p.109.



响。《圣经》的末世论应许——和平、公义、和解——不应该是个人的。它们是从上帝之国的生活中产生的社会价值。当政治神学"根据当前社会的条件阐明末世论信息"，它起到一种批判的功能。它运用天国的标准的价值来审判当代社会。

麦茨声称，教会的主要任务是参与政治神学，因为教会是社会中的一个机构，其主要功能是用语言和行动批判世界上使人不成其为人的内容。一切阶级、团体、社会、民族、机构都要服从末世论的先决条件——没有什么被造之物是永恒的。以末世论的愿景为指导，教会便可以发挥批判的、解放的功能。有了末世论的意识，教会只要愿意接受同样的前提条件（即承认基督教的机构同它所宣布的上帝之国相比，也是临时性的存在），它便有权审判其他机构。

对麦茨来说，种族主义、战争、对穷人的压迫等，同上帝之国的标准应许是截然对立的。对社会的批判理论起源于在一个异化世界中的操作性的、创造性的和战斗性的工作。真理必须"实行"。虽然未来总是被笼罩在神秘之中，虽然对于未来会给我们带来什么的问题，基督教的希望并没有把握，但是，我们必须对未来担负起创造性的责任。

六、比较：政治神学与解放神学

上世纪六十年代中期有一些重大事件标志着神学从正统学说向政治关怀转折。一九六五年第二次梵蒂冈大公会议（Second Vatican Council）结束，为天主教"后大公会议时代"（post-conciliar era）扫清道路。一九六七年七月日内瓦公开了新教由世界基督教联合会（World Council of Churches）组织的"教会与社会世界会议"坚持教会介入激进的社会行动。这次大会促进了神学思想与社会行动的结合。一九六六年三月，麦茨在芝加哥举行的学术讨论会上第一次提出

“政治神学”概念[1]。一九六七年在加拿大多伦多举行的“教会更新神学代表大会”（Congress on the Theology of the Renewal of the Church）上麦茨宣读的论文更详细地阐述了自己的观点[2]。

一九六四年，莫尔特曼的《希望神学》（*Theology of Hope*）出版。在此后的著作中，他借助十字架神学把希望神学运用到政治神学中。但这仍是他原初意图的逻辑延伸，以至米克斯（Douglars Meeks）认为，政治神学是希望神学的核心[3]。莫尔特曼与麦茨可被视为政治神学的两个代表，并在根本目标一致的基础上通力合作。一九六五年，考克斯（Harvey Cox，1929-）出版《世俗之城》（Secular City）。一九六八年在哥伦比亚召开了著名的麦德林大会（Medellin Conference）即第二次拉丁美洲主教大会（CELAM II）。大会促进了解放神学的诞生。解放神学的代表人物是：古铁雷斯（G. Gutierrez，1928- ）、塞贡多（Sequndo）、阿斯曼（Assman）、阿尔夫斯（Alves）。秘鲁解放神学的领导人古铁雷斯在麦德林主教会议之后出版《解放神学》，广受瞩目。

一般说来，可以把解放神学包含到政治神学这个名称之下，但二者又有所不同。其差异主要在于对信仰与实践、宗教与社会关系的看法。

德国人认为，现代世界摆脱了宗教监护而变得世俗化。因而上帝不在场（absence of God）的意识渗透到现代文化中。德国政治神学对此现代性给予肯定性解释，欢迎现代性带来的自由及多元化，认为它要求我们重新思考对超验的体验。尽管如此，政治神学还是反对信仰的私人化（privatization of faith），即，反对把信仰放逐到私人的、单个人的领域。世俗神学又推动了把信仰从公共生活中排除出去的趋势。相反，拉丁美洲神学家认为德国神学家不应当把西

---

[1] Burke. T. Patrick. Ed, *The World in History*. The St.Xavier Symposium. New York. Sheed & Word, pp.81-97.

[2] Shosk. L .K.ed., *Theology of Renewal: Proceedings of the Congress on the Theology of the Renewal*, Canada.Montoreal, 1968.

[3] Meeks M. Donglars, *Origins of the Theology of Hope*, Philadelphia; Forres, 1974, p.129.



欧特殊文化背景看成具有普遍性。拉丁美洲并不存在把宗教从公共生活中驱逐出去的问题。教会并没有脱离文化与政治，而是密切关注社会，只是过分支持现存政府。世俗化正在逼近拉丁美洲，但它的历史展现与欧洲不同。它不是指上帝的不在或死亡，而是指对人类自我理解的改造，使人们认识到自我是有创造力的主体或历史动力。教会与神学面临的问题不是使信仰非私人化（deprivatize faith），而是使教会重新参与社会，即在社会与文化中利用其已有的地位站在彻底的社会变革一边。

德国政治神学作为对流行的存在主义与人格主义神学的批判而出现。存在主义与人格主义强调个人的决定与私人性的、远离政治的我你（I-Thou）关系。政治神学主要的批判任务就是消除信仰与神学的私人化。拉美解放神学的出发点则不同，它主要批判发展主义（Developmentalism）[1]及其欧洲伙伴天主教自由主义。发展主义指的是在现存结构之内求得社会进步，而不改变现存结构。发展主义起初是指过分强调经济发展与工业增长，后来也指文化与社会进步。发展主义不触动现存政治体制与经济结构及其不公。解放神学试图为同现状的彻底决裂以及建立新的社会秩序提供基督教根据。

德国政治神学主要是一种新阐释学（hermeneutic）。换言之，它主要关心在现代社会的背景下解释基督教信息的原理与方法，其目的在于说明理论与实践的关系对神学有什么含义。它所讨论的问题大多数是关于基督教信仰与社会行为的普遍性、根本性的问题。麦茨本人对基督教的教训的主要观念并没有作出新的政治解释。而且，他和莫尔特曼对具体的基督教内容所作的解释，离实践还有一段距离。欧洲的政治神学把自己看作是关于新实践（New praxis）的理论（theory）。它所说的一切，不是直接，而是间接地与行为联系在一起，并以政治伦理为中介。拉美解放神学则相反，它主要关心的是对基督教的信仰象

[1] 发展主义是以单纯的经济增长为目标的社会发展观。

征作出解释，以便证明它们是解放的信息。只是在塞贡多的《神学的解放》一书出版之后，他们才开始注意方法问题。拉美神学家比德国神学家更希望在基督教信仰与政治行为之间建立直接的关系。

七、历史考察：政治神学与政治宗教

政治神学古已有之。它的根源深深存在于中东文明之中。在那里，宗教对稳定政治的与社会的结构起着重要作用。君主被认为是神圣人物。他拥有认识上帝统治宇宙的不变真理的天赋特权。由于他，稳定与和谐以及不变的社会秩序才得到保证。宗教通过神圣的仪式来保证君主的政治的国祚绵延不绝。举行宗教仪式是为了保护人同自然的永恒不变的和谐关系。任何变化都有使社会退回到原初混乱状态的危险。范·留文（Van Leeuwen）揭示出，事实上，在近东和远东的每一种文明中，宗教与政治都是结合在一起的，只是有表面的外在的差别而已。

希腊社会也运用这一宇宙概念，但附加了一些哲学诡辩。公元前四世纪末，柏拉图就为希腊社会设计了一个模型，它把哲学和宗教政治结合到一个稳定的世界概念体系中。既然世界是有限的，既然其中的一切都是暂时性的，那么，社会就应当加入到一个永久的、无限的、不变的实在的源泉之中，以维持自身的存在。世界灵魂，或者存在，具有神圣的特点。它把这种永恒、统一和至善赋予宇宙。古代社会对四季循环的崇拜同希腊的，后来又同罗马的社会制度中的皇帝崇拜结合起来。存在的统一，通过皇帝，在政治秩序中得到保存。

在柏拉图的概念之后，亚里士多德的“存在中心论”（on-to crat）的模式，被有意或无意地运用了许多个世纪。它在君士坦丁（Constantinus I Magnus，272-337）[1]时代牢牢地支配着基督教西方。奥利金（又译俄利根，Origen，约

[1] https://baike.baidu.com/subview/71844/10028254.htm 君士坦丁，古罗马皇帝，一般指君士坦



185-254）是以希腊哲学的上帝观念——“最高存在”（Supreme Being）为基督教的新的“君权神授论”奠定了基础。从希腊哲学存在的概念发展到基督教神学最高存在的概念，带有政治意义。皇帝据有通向最高存在的捷径，保护基督教帝国的神圣秩序。这个帝国的统一不可避免地同宗教的一致联系在一起。异端是在王国内公开反叛真理、秩序与和谐。几个世纪以前，柏拉图（Plato，427-347 B. C）在其《法律篇》中曾就无神论者发表过同样的意见。存在中心论在当时社会的诸多领域内仍旧残留着，例如：国立教会的僧侣特权、教会“诸侯”、国家教会，以及作为对稳定的政治制度的核准的宗教。

存在中心论的社会理论并没有像它所期望的那样长久。圣奥古斯丁（Saint Aurelius Augustinus，354－430）提出了另外一种关于社会与教会的观点。根据他在《上帝之城》（*De Civitate Dei*）[1]一书中的概念，耶稣基督进入世界，彻底地重新安排了全部历史。在基督身上，人类得到救赎，得到完成，被带到完善至极的境界，因而历史中所发生的事没有一件不曾在基督身上发生过。对个人来说，他所能做的就是在信仰中承认基督，并在其个人的历史中重新体验他的生命。这样，人可以同时既存在于地上之城，也存在于天国之城。奥古斯丁学说的焦点是基督，而与以前强调最高存在不同。奥古斯丁的兴趣在于以各种形式解释世界的不稳定的状态（特别是 410 年阿拉利克攻陷罗马城）。既然地上的存在秩序与天国的存在秩序不可调和，则它们之间的张力就总是给有罪而堕落的世上信徒们带来焦虑和不安。单个的人可以通过与天国共命运的方式从俗世社会的败坏中得到拯救——天国存在于人们的心灵和灵魂的世界中。但地上之城的历史将永远不会得到改善。教会的任务是把福音传播给所有的人，以便大家都有机会通过洗礼进入天国之城，并在世界结束之时得到拯救。

丁一世（Constantinus I Magnus，272 -337）。

[1] （古罗马）奥古斯丁著，王晓朝译，《上帝之城》，北京：人民出版社，2006 年。

与早期基督教神学家相反，奥古斯丁不是强调"上帝通过既定生活秩序存在于世界上"，而是强调"信徒通过信仰接受基督"。他的理论包含了一个截然不同的本体论，其中，个人被特殊化成为世界的中心。人的信仰，即主观性，超越于世界之上。这就是一种新的形而上学和另一种关于上帝与教会的概念的种子。这一理论在政治秩序中的实际效果，就是摧毁了变化的可能性。如果只有天国的事物是重要的，则一切变化都是无效的，也是不必要的。因而历史过程就从人的有目的活动中被取消了。与信徒有关的，只有历史的最终的结局，那是他从社会的非正义中得到解脱的时刻。

奥古斯丁的传统被路德所接受，被纳入他的两个王国——即世俗王国与精神王国互相分离的理论中。路德派的教义一般认为属灵的王国是服从于基督统治的，而世界却属于另一个孤立的历史，只间接同基督有关。这种两个王国的理论的现代变种，把一切社会和民族都置于基督的支配之下。但是，即使这样一种态度，也没有接受世俗秩序中的社会变革。直到近代，基督教神学仍在关于社会的"存在中心论"观点与以两个王国的教义为基础的理论之间摇摆。历史上，只有一些零散的宗派主义的"尘世基督徒"才是例外，他们的兴趣主要是世俗的、现世的。

因此，政治神学在历史上是古已有之的，那就是使民族国家和君主权力神圣化，政府的政策被赋予神学意义。另一种政治神学是被称为"异端"的平民宗教运动。同时，基督教中不乏从现实世界隐遁的思想。克林顿·加德纳认为这种思想"没有严肃对待上帝在历史中的存在和贯穿于历史的统治。"[1]

八、结语：宗教与社会

上世纪六十年代以后的神学是注重政治实践的。考科斯在《世俗之城》中

1 克林顿·加德纳尔，《作为预言社团的教会》，费城，1967 年，第 185 页。



提出，上帝通过急剧的社会变革起作用，关于社会变革的神学将作为教会学的出发点。世俗之城和技术政治社会的人只能以政治的方式谈论上帝。现代政治神学把基督教信息同具体的社会形式等量齐观，在某种意义上，它与古代社会把宗教与政治融为一体没有什么两样。不同的是，它使宗教同代表社会变革力量的左翼政治而不是同支持既定秩序的右翼政治结合在一起。

众所周知，政治神学这一术语由于其历史渊源，容易使人想到把宗教用于政治的目的。"政治神学"这一术语可追溯到古罗马政治家瓦罗（Varo，前 116-前 27）。瓦罗把神学划分为神话神学、自然神学与政治神学。政治神学意味着国家官方的与公民的宗教。由于罗马皇帝皈依了基督教，基督教便成了罗马帝国官方的与公民的宗教。既然统治阶级从政治上接受了被压迫者的宗教，则一部基督教的历史便一直是宗教与政治不断混和的历史。这一趋势经过中世纪一直延续到宗教改革以及绝对君主制度，并以形形色色王政复辟[1]思想表现出来。本世纪麦茨以前"政治神学"这一用语一直是不光彩的。德国律师兼政治理论家施米特（Carl Schmitt，1888-1985，后来作了纳粹帝国知识顾问）在《政治神学》（1922）一书中提出了政治神学。他的政治神学意味着运用神学范畴使政治决策以及政治体制合法化。他认为现代主要的政治观念不过是置换了重要的神学论题。

麦茨从开始制定其新的政治神学时，就表明了他已认识到这一术语的模棱两可性，认识到这一术语历史地负载的误导含义。他也曾经想到别的名称，如"公众神学"（public theology），"批判神学"（Critical theology）。但他相信，政治神学这样一个引起争议的术语更能促使人们面对所面临的问题。同时他又坚持他的新政治神学与旧式政治神学根本不同。莫尔特曼也同样从神学上对政治宗教作了批判。

[1] Restoration 指 1660-1688 英王查理二世和詹姆士二世王政复辟时期。

那么，新旧政治神学的区别何在呢？旧的政治神学是把政治加以神圣化，新的政治神学则是对神学的世俗化。旧的政治神学是合法化的政治，宗教为政治服务。宗教的符号、宗教的权威是某一特殊政治秩序的辩护者与支持者；新的政治神学则认为，就宗教信仰是通过政治与社会的行动得到弘扬、发生效力而言，政治是为宗教服务的。信仰通过政治得以传播，并不意味着神化政治。当系统的宗教信仰被用于政治目的的时候，政治便被神化了；而当政治活动成为实现与表达宗教的媒体时，政治活动仍具有政治的连贯性。而且，政治对信仰的媒介作用，并不会使任何特殊政治秩序与政治类型具有独一无二的或永恒的地位。以信仰为其文化母体的政治仍旧是暂时性的、易变的。政治在新政治神学中所起的媒介作用，并不会使政治变得神圣，而是使宗教变得世俗，因为宗教是以日常生活中的符号与行动来表达，而不是以孤立的宗教领域的符号与象征来表达。

从欧洲历史上看，政治与宗教经常不可分割地联系在一起，因而把政治从宗教中剔除出去曾经是一个创举。但进一步仔细考察，则应当说，只有某些形式的政治应当排除在宗教之外。从历史上看，右翼的政治是保守的，它维护现有秩序，使它免遭敌人的进攻。政治上的右派无须公开的理论来为自己的立场辩护。辩护的义务总是留给左翼，即那些赞成变革的人。基督教教会的历史大部分是同政治上右翼结盟的。君士坦丁的立场是，教会不仅对秩序，而且对现有秩序的基础负有责任。这一看法直到近代才受到挑战。保守的政治理论同宗教的结合似乎是自然而然的。如果我们承认宗教在历史上受到保守的政治思想的玷污，那么，就应当赞成将政治排除在宗教以外。

基督教社会主义之父莫里斯（F. D. Maurice，1805-1872）说，君主是基督的神圣王位的镜子和见证。贵族政体的意义在于它揭示了心灵的仁慈是人对其动物般卑躬屈膝的本性的支配力量。既然这种仁慈是基督的礼物，君主政体就



是基督的神圣的仁慈的证明。基督神圣人性的特点在于为穷苦兄弟作自我牺牲。君主和贵族都属于神圣秩序。清除君主与贵族而建立民主政体——莫里斯总是认为它是刚愎自用的政府——因而就等于否认上帝及其所设立的宇宙，使人不能为上帝给人类制定的万古不变的法律作见证[1]。莫里斯并非为维护现状和反对宪章运动提供神学辩护，恰恰相反，他宣称他的神学是建立在《圣经》启示的真理和基督教圣传基础上的。因而，主张政治与宗教相分离的人，便是基于保守的政治主张已经渗透到神学中这一事实。

政治与宗教相分离的另一面，是把宗教从政治中剔除出去。历史上不乏宗教或宗教领袖干预政治的臭名昭著的例子。十四世纪初，教皇作为欧洲许多君主之一出现。的确，他没有整军经武，但他拥有强大的武器。他可以利用宗教的法令达到政治目的。“在教皇英诺森三世（Innocent III，1161-1216）时，教皇世俗权力达到顶点”[2]。六十年代，古巴教会曾经把古巴革命是否具有共产主义的性质当作唯一值得评判的问题[3]。这时，天主教僧侣在冷战中与西方结盟。

让宗教远离政治，宗教领袖不应以宗教名义按照纯粹政治方式行事。“宗教旗号”这一术语还可能有别的更重要的含义，即“政治弥赛亚主义”（Political Messianism，救世主义）。宗教对政治的干预远不象政治盗用宗教态度和主张那样严重。这正是早期教会在帝国宗教（Caesar Kyrios[4]）中所遇到的问题。其结果，人们在肉体与灵魂上都依赖凯撒。在这个意义上，宗教远离政治，意味着为国家权力划定一个界限。有意混淆宗教与政治的现代例证，是 1936 年希特勒广播讲话之后戈培尔的声明：“当元首向人民发出最后的呼吁时，似乎全国群情激奋，人们感到德国已变成上帝的圣殿，在这里，代求者站在全能上帝的

[1] *Origin and History of Christian Socialism,1848-1854*, Universitets for laget Aarhus, 1962.

[2] W. Walker. *A History of the Christian Church*, Scribners, NY, 1959.

[3] *Christianity and Revolution: The lesson of Cuba*, Herder & Herder, NY, 1963.

[4] Kyrios 一般指主天使高达。天人武装组织所拥有的高达之一。

宝座前作见证。……我们认为一个民族对天呼吁自由与和平，不会无声无息地消失，这是具有最深刻最神秘含义的宗教。一个民族通过其发言人承认上帝，而且满怀信心地把命运与生命交到他的手中。”[1]

在现代世界上，仍有宗教干预政治的丑闻，但更大的危险来自政治弥赛亚主义。政治弥赛亚主义视某政治强势人物为弥赛亚，以政治运作代替教会信仰。因此，要求政治与宗教相分离是一个普遍要求。有些人主张政治脱离宗教，是为了反对政治与宗教的现存联盟。有些人主张宗教脱离政治，也可能是为了给他们自己的弥赛亚主义的伪装扫清道路。这两种态度不过是争夺优先权，并非真正希望宗教与政治分离。因此，凯依（Alistacr Kee）说得好，“政治神学有否定的和肯定的意义两种功能。它揭露宗教与政治的虚假联合，它看到了那种歪曲《圣经》的解释和基督教教义历史的政治模式和主张，但它也进一步指出，政治与宗教的正确的联合可以为既充满希望又令人兴奋的信仰指明方向。”[2]因此，政治神学的含义不是自明性的。它可以被左派利用，也可以被右派利用。一个世纪以前，俄国无政府主义者巴枯宁（Mikhail Alexandrovich Bakunin，1814-1876）使用过这一术语，施米特也用它来为保守主义服务。他赞成社会当局与神学世界观的一致。他认为君主制来自一神论观念（所以莫尔特曼针锋相对地批评一神论）。政治神学的现代意义源自麦茨的著作。以前的政治神学是对现状（status quo）的核准，新的政治神学则是批判的，并支持革命。麦茨认为，政治神学首先是对现代神学的批判性纠正，因为现代神学极端强调宗教的私人性质，而不注重宗教的公共的、政治的性质。其次，政治神学的积极的一面就是根据当前条件阐明末世论的信息[3]。

谈到社会与宗教，不能不思考宗教与世俗社会的顺应、协调，似乎宗教果

[1] *The Church's Confession under Hitler*, West Minster Press. Philadelphia, 1962.

[2] *The Scope of Political Theology*, SCM Press, 1978, p.15.

[3] *Theology of the World*, Herder & Herder, NY. 1969, p.107.



然与政治利益集团共度蜜月，平起平坐了。但就逻辑而言，基督教与现实世界，既因应，又不顺从，因它追求天国的幸福，追求超验的生活。否则便无须宗教了。宗教与这个世界是批判互动共生关系，而不是迁就这个世界的种种弊端和丑陋。单纯妥协顺从不是基督教本质。我们周遭还有种种欺诈和不义。同时，顺应、调适是相互的，社会利益集团也应当同哲学的、文化的、宗教的、文学的、艺术的、伦理的、历史的理念相协调。他们也应当适应全人类公认的道德的、社会的、宗教的价值标准。一种荣神益人、庄严国土的宗教，是耶稣没能想到的。任何一个政治社会，都需要批评，欢迎监督。基督教教士，专事社会批判，关怀社会底层和苦命人，替弱者说话，甘愿被钉十字架。这就是莫尔特曼《被钉十字架的上帝》的主旨。

政治神学在上世纪八十年代式微。在拉美，先锋派革命家遭到失败，有的丧生，有的流亡，远离民众宗教。拉美神学家后来更多地谈论"受奴役"而不是"出埃及"（Exodus），谈论依附，而不是解放；谈论上帝的痛苦，而不是上帝的希望。在德国，神学家们重新思考十字架。对十字架的回忆用来支持复活和应许的观念。用莫尔特曼的话来说，十字架再度成为"潜在的实在论"（latent realism），离开这一实在论，复活的"预定性质"就会变成纯粹未来主义。如果说上帝存在于将来（who will be），那他也存在于过去（who was），存在于现在（who is）。在神学方面，人们重新发现了信仰的纯洁性、同一性（identity of faith），即信仰自身，而不是其社会关联。在基督教看来，苦难使人成熟，黑夜的尽头是黎明。受苦使人爱。基督教信仰的特殊性在于，它把解放同十字架上的苦难联系起来。前瞻与后顾的关系、个人生活与集体历史的关系重新得到思考。人的特点当然是开放性，是对未来的应许采取盼望的态度，但人同时也有根柢、有传统，也反思、也回忆。弗洛伊德（Sigmund Freud，1856-1939）认为人受到两个方面的牵制：如果他不开放，他就会神经质，而如果他不保持自身，则会发狂。一味强调未来，是没有生命力的，正如沉迷于往昔会死气沉沉

一样。不肯承认过去，同不能想象未来，同样都是一种障碍。因而政治神学回到对十字架的沉思上，以便恢复记忆功能，重新回忆苦难。以莫尔特曼为例，在《希望神学》中，静止的上帝被运动的上帝取代。然而在《被钉十字架的上帝》中，上帝成了受苦受难的上帝、慈悲为怀的上帝、悲天悯人的上帝。“不受动”的概念被放弃。在复活的神学中，上帝从永恒转向变化；而在十字架神学中，上帝从“麻木冷漠”（impassibility）转向受苦受难。这里就有佛教的慈悲为怀，大慈大悲，济世救人。上帝有了人间关怀。这不是上帝的死亡，而是说，没有死亡，便没有上帝。因为上帝通过死亡而来。在这里，三位一体的观念起着十分重要的作用。

政治神学表明教条式正统观念的终结，正如历史神学与《圣经》神学表明自由主义解释的终结一样。如果信仰及其标准都要通过实践来仲裁，并且如果实践并不是现成的真理与价值的具体应用，而是人们借以实现认知和价值的过程，那么，就没有什么特殊的信仰可以有权要求具有永恒性与普遍性。人类的真理与价值便不是先于实践而存在。这些真理与价值只是局部的，而且被社会压迫所玷污。我们还要通过社会变革为更大的真理和价值而努力。真理与价值的永恒性与普遍性仅仅是渴求中的成果。它们不是先验的主张。真理的延续性——这是正统教义的意义——只是有待期盼的成果。它不是先验的标准。作为信仰的仲裁的实践是社会的实践。神学失去了政治上的童贞。它不承认可以退居到个人的宗教经验领域。任何退出政治领域的决定，本身就是带有政治意味与后果的决定。

巴特的神学是辩证神学，即对周围世界说“是”或“否”。在某种意义上，政治神学也是辩证的。“巴特和蒂利希亲身经历过魔鬼的国家。魔鬼的国家强迫一些人保持缄默，骗取另一些人的支持。今天，我们知道，暴君也会象佩戴黑色袖章一样，轻松地佩戴红色袖章。暴君可以是白色面孔，也可以是黑色或棕色面



孔。当这个制度显然是魔鬼的制度时，那么，就应当对这个国家保持辩证的关系。”[1]基督徒应勇于向自己的行政上司说“不”，不能只会说“是”。不能只讲服侍、顺从，而不讲批判、反抗。

现代政治神学也是充满信心和力量的神学，相信在一个由专家和各种选择组成的世界上，宗教将大有作为。蒂利希把神学说成护教学（apologetics），认为护教学是“应答神学”（answering theology）。他同意巴特的说法，认为这一“应答”已经由基督完成。如今，教会以外有不少价值与真理。宗教徒可以谈论“回应神学”（responding theology）。信仰的含义只有表现为对当前形势作出“回应”时，才能表现出来。在这个意义上，政治神学也可以说接受了新正统神学。

1 Alistair Kee, *A Reader in Political Theology*. SCM Press, 1974.

A Review on Christian Political Theology in the Twentieth Century

AN Ximeng (Shanxi University)

Abstract: This article belongs to a fragment of the development history of Christian theological thought. Political theology goes back to the Stoics. Schmitt revived political theology in the 20th century. Political theology remains the current of thought in Europe. European society has been reinvented by various waves of criticism. The themes of political theology were revived in the 1960s. The emphasis on the political sphere is once again having an impact. Modern political theology puts forward a new view on the relationship between theology and politics. Political theology is not the same as forcing theologians and pastors to "talk politics". Modern political theology pays more attention to this side than to the reverie of the world beyond. More concrete than abstract. More public than private. Practice is more than speculation. History is more concrete than metaphysics. There is more contemplation of suffering than of heaven. The former political theology identifies with the status quo, while the new political theology is critical, practical, revolutionary, rebellious, liberating, radical and public.Political theology accepts the critical, revolutionary, practical and public nature of Marxism.They take Marx's criticism of religion seriously. It also criticizes church institutions and theological traditions. "Depersonalization" is also the creed of all political theologians. Moltmann emphasized the differentiation between old and new political theology. The old outdated political theology is called political religion. The "submission" of religion to the secular society is the political religion that takes religion as its handmaid. On the other hand, European political theology also lacks the practical social steps of the gun-toting priests of liberation theology.

Keywords: Political theology, Christianity, Marxism, Moltmann



圣贤与完全：儒家文化的人性论和道德修养论与基督教的人性论和救赎论之比较

汤士文（浙江神学院）

摘要：人性论是儒家文化的道德修养论和基督教的救赎论的理论基础和出发点。对人性论的不同认识必然会带来对道德修养论和救赎论的不同理解。本文试图比较儒家文化的人性论和道德修养论与基督教的人性论和救赎论之异同。本文将从三个方面来探讨这一问题：第一方面是分析儒家文化的人性论和道德修养论；儒家的孟子认为人性本善，只要求其放心，存心养性，就可以入圣入贤。儒家的荀子认为人性本恶，但可以通过后天的努力化性起伪、去恶为善，成为圣贤；第二方面是分析基督教的人性论和救赎论；基督教认为人受造之初，本性是善的，但是自从人类的始祖亚当、夏娃受到魔鬼的诱惑滥用自由意志而犯罪堕落之后，人性之中就产生了恶念，变得善恶混杂，导致人在行善时力不从心，只有靠着耶稣基督的救赎才能脱离罪恶的束缚，再透过圣灵的内住和圣化加上人自己不断努力追求，最终可以达到完全；第三方面是比较儒家文化的人性论和道德修养论与基督教的人性论和救赎论二者的异同，并指出基督教的人性论和救赎论可以弥补儒家文化罪的观念的缺乏，并以基督的救赎之道来成全儒家文化的道德理想。儒家文化总的来说并无原罪和救赎的观念，反而肯定人性之中的善，认为人可以自救。基督教则认为自从人类的始祖犯罪堕落之后人性之中既有善，又有恶，这个恶就是人的罪性，这罪性人自己无法摆脱，需要基督的救恩，人不能自救，必须他救。人得救以后还需要在上帝的帮助下努力

追求方可最终达到完全。儒家文化对人性过于乐观，强调通过道德教化可以达到自我拯救，缺乏罪和救赎的观念。基督教的人性论和救赎论可以弥补儒家文化的不足，并为人们提供一种信仰资源和内在动力来成全儒家文化的道德理想，从而为中华民族的伦理道德建设做出贡献。

关键词：人性论、道德修养论、救赎论、圣贤、完全

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202206_(18).0004

引言

人性论是儒家文化的道德修养论和基督教的救赎论的理论基础和出发点。对人性论的不同认识必然会带来对道德修养论和救赎论的不同理解。本文试图比较儒家文化的人性论和道德修养论与基督教的人性论和救赎论之异同。首先需要指出的是，儒家文化的人性论和道德修养论与基督教的人性论和救赎论这二者是在各自不同的文化背景中提出来的。如果说儒家文化的人性论关乎道德修养、德治或法治，那么基督教的人性论则关系到拯救是否必要以及如何才能得救的问题。基督教对人性论和救赎论的讨论是基于上帝创造世界和人类，人类如何堕落，以及如何通过耶稣基督的救赎而获得拯救。基督教是把人性的问题放在神人关系的问题之中来加以考虑的。而儒家文化虽然也讲求天人关系，天人合一，强调"天命之谓性"，但更多是从自己的切身体验出发来谈论人性和道德修养的问题，并把关注的焦点放在"修身齐家治国平天下"的现世问题上。[1]本文尝试从三个方面来探讨儒家文化的人性论和道德修养论与基督教的人性论和救赎论之比较这一问题：第一方面是分析儒家文化的人性论和道德修养论；

[1] 张庆熊：《基督教传统中的人性之争》，载徐以骅、张庆熊主编：《基督教学术》第 1 辑，上海：上海古籍出版社，2002 年，第 19 页。



第二方面是分析基督教的人性论和救赎论；第三方面是比较儒家文化的人性论和道德修养论与基督教的人性论和救赎论二者的异同，并指出基督教的人性论和救赎论可以补充和成全儒家文化的道德理想，从而为中华民族的伦理道德建设做出贡献。

一、儒家文化的人性论和道德修养论

儒家文化是以伦理为首的文化。[1]儒家文化向来注重道德修养。正如《大学》开篇所言："大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善"。[2]道德修养问题的理论基础是人性论。在历史上，凡是思想比较深邃的伦理学家，都要谈人性问题，都有自己的人性论体系。虽然，他们还不能科学地解决这一问题。中国古代的人性论异常丰富多彩。可以说，它是古代哲学中最富于思辨的理论。从孔子的"性相近，习相远"到戴震以血气心知为性之实体，其间二千多年的时间里，不同色彩的哲学家提出了各种各样的人性论观点，或主张人性善，或认为人性恶，或倡导性无善恶，或提出性有善有恶，或宣传性善情恶，或张扬人性多元，或断定人性自然，藉以建立他们的伦理体系和道德修养思想体系。[3]其中影响最大的莫过于孟子所主张的人性善。这一种人性善的理论通过蒙学读物《三字经》的起首两句："人之初，性本善"而广为流传，家喻户晓，人人皆知，因此，也成为儒家文化在人性论方面的主流思想。以下本文主要以人性善的理论作为基础来分析中国古代的道德修养论，然后，再把它与基督教的人性论和救赎论加以比较。

（一）人之初，性本善

[1] 周永健："周序"，见罗秉祥著：《黑白分明——基督教伦理纵横谈》，香港：宣道出版社，2005 年，第VI页。

[2] 钱玄、钱兴奇等注译：《礼记》（下），长沙：岳麓书社，2001 年，第 796 页。

[3] 张祥浩著：《中国古代道德修养论》，南京：南京大学出版社，1993 年，第 26 页。

人性善的观念并不是突然出现的，而是中国文化长期发展的结果。早在周初出现的“命哲”的观念就认为天赋予人之德性，人从天秉受了德性，人性中含有与天同质的成份。这便是性善观念的胚胎时期。[1]《左传·成公十三年》有句话，即“民受天地之中以生”，这句话的意思是指人秉受了宇宙间的道德法则。道德法则是善的；人秉受此善，人自然含有善性。这个思想背后隐含性善的观念，不过尚未明确的指出来。天所赋予人的道德法则施之于人而成为人性。这个观念到《中庸》的“天命之谓性”而明确提出来了。在《中庸》，人的德性的根源是来自于天，所以人与天的关系是很密切的。人最重要的任务就是把得自于天而内在于人的善性实现出来。[2]《诗经·大雅·烝民》开宗明义地说：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德”。意思是老天生众民，万物有法则。人心顺常情，皆爱好德行。[3]这也说明了上天所赋予人的秉性原是善良的。儒家文化的奠基人孔子也认为天赋予人德性，他说：“天生德于予”。[4]孔子认为他的品德是上天所赋予的。孔子论性只有一句：“性相近也，习相远也。”[5]他并没有说明“性相近”究竟是近于什么，是近于善，还是近于恶？孔子学说的核心是“仁”。“仁”可以为善，一个君子的生活目的就在于合乎“仁”的要求。[6]从孔子的整个道德思想来看，从孔子的为仁由己而不由人，“我欲仁，斯仁至矣！”[7]来看，孔子的“性相近”是隐含着近于善的。其性近就是说人的心理原差不多，这差不多的心理就是善。[8]

---

[1] 陈悌贤：《基督教中国化的问题》，载《景风》第 28 期，第 16 页。

[2] 同上，第 17 页。

[3] 于夯译注：《诗经》，太原：山西古籍出版社，1999 年，第 169 页。

[4] 陈晓芬译注：《论语》，北京：中华书局，2016 年，第 86 页。

[5] 张燕婴译注：《论语》，北京：中华书局，2006 年，第 263 页。

[6] 黄仁宇：《万历十五年》，北京：生活·读书·新知三联书店，1997 年，第 222 页。

[7] 张燕婴译注：《论语》，第 99 页。

[8] 梁漱溟著：《东西文化及其哲学》，北京：中华书局，2013 年，第 140 页。



系统地提出性善论的是孟子。孟子认为上天赋予人的本心或本性是善良的。他说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也”。意思就是说能够充分发挥人的善良的本心，就能够知晓人的本性。知晓人的本性就知晓天命了。保持人的本心，养护人的本性，这就是侍奉上天的办法。[1]这正是《中庸》所说的“天命之谓性”。孟子在批驳告子“性无善恶”论中阐述了人性善的理论。孟子性善论的根本依据是说人都先天地具有恻隐、羞恶、辞让、是非之心。他把这些称为四端。这是人心所同然、所固有的。正如口之于味有同耆，耳之于声有同听，目之于色有同美，人之身体有四肢一样，是不待学而能、不待虑而知的良知良能。孟子认为，孩提之童，皆无不知爱其亲者，及其长，亦无不知敬其兄者；人见儒子落井，又无不生怵惕恻隐之心，这便证明人性本善。[2]他说：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣”。[3]

孟子以心为性，认为人的善性是与生俱来的。恻隐、羞恶、恭敬、是非之心，“人皆有之”，这几种心是性善的根据，是仁、义、礼、智这些美德的萌芽，是人与生俱来的天赋。[4]这就是孟子的人性善理论。孟子所提出的人性善理论在中国人性论史上是一个重要的里程碑。[5]

在古代，人性善是人性论领域里的主导思想，无论是性三品论、性善情恶论、性二元论、性善恶混论，都含有性善说的成份。即便是荀子的性恶论，也

[1] 万丽华、蓝旭译注：《孟子》，北京：中华书局，2016 年，第 289 页。

[2] 张祥浩著：《中国古代道德修养论》，第 27 页。

[3] 万丽华、蓝旭译注：《孟子》，北京：中华书局，2006 年，第 245 页。

[4] 同上，第 238 页。

[5] 陈悌贤：《基督教中国化的问题》，载《景风》第 28 期，第 17 页。

是建立在性善论的基础上，隐含着性善论的因素。[1]荀子曰："人之性恶，其善者伪也"。[2]这里的"伪"通"为"，是指人为，人的后天努力，而不是指虚伪。荀子以人的自然本能和欲望为性，认为人性本恶，但可以通过后天的努力学习，教而为善。《荀子·劝学》开宗明义指出，君子曰："学不可以已。……君子博学而日参省乎己，则知明而行无过矣"。[3]既然人可以通过教而为善，这就从另一个侧面说明人性之中有善的成份。大多数后代的儒家都主张人性中就存在行善的心理基础，而对人性作出善的评价。例如宋代理学创立人之一程颐（1033-1107）就说："孟子所言，便正言性之本"，因此孟子的性善说成为儒家思想的主流。[4]人之初，性本善是中国儒家文化最重要的核心思想之一。由此可见人性善的影响之深。

（二）性相近，习相远

孟子既然认为人性或人心是善的，那么恶又是从何而来的呢？归纳孟子的意思，可从两点说明：一是来自耳目之欲；一是来自不良的环境；两者都可以使人性或人心失掉自身的作用。孟子并不轻视生理的欲望；而只是要求由人心作主，合理地满足这种欲望。因为欲望的本身并不是恶；只有无穷地欲望，一定会侵犯他人，这才是恶。他说："饮食之人，则人皆贱之矣"，是因"为其养小以失大"；[5]即是为了欲望而淹没了心。只要不养小以失大，则"饮食之人，无有失也，则口腹岂适为尺寸之肤哉"。[6]由此可知心与耳目口鼻等本为一体；口腹

---

[1] 张祥浩著：《中国古代道德修养论》，第 29 页；陈永涛：《基督与文化：一位中国基督徒的相关思考》，《金陵神学志》2004 年第 3 期（2004 年 9 月），第 55 页。

[2] 谢丹，书田译注：《荀子》，太原：书海出版社，2001 年，第 215 页。

[3] 同上，第 1 页。

[4] 骆振芳：《基督教伦理与儒家伦理的比较——人性论》，《金陵神学志》2000 年第 3 期（2000 年 9 月），第 62 页。

[5] 万丽华、蓝旭译注：《孟子》，第 256 页。

[6] 同上。



能得到心的主宰，则口腹的活动，也即是心的活动的一部分，所以口腹此时也理性化而不仅为尺寸之肤了。但耳目的欲望虽然不是恶，而恶毕竟是从耳目等欲望而来，孟子下面这几句话，正说明这一点："耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣"。[1]耳目须缘外物而起活动。但耳目的机能，不能思虑反省，即是没有判断的自主性，所以一与物接触，便只知有物而为物所盖覆。为物所盖覆，则只知有物而不知有仁义礼智，便为物所牵引以去，往而不返；一切罪恶，只是从"引之而已矣"处发生。假使心能作主，则耳目之欲，不被物牵引，而由心作判断，此即所谓"先立乎其大者，则其小者不能夺也"。[2]

其次，孟子非常重视环境对于一般人的影响。心虽然是善的，但若无适当的环境，则就一般人而论，心的"思"的作用发挥不出来，便失掉了心的自主性。他说：

> 富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫麰麦，播种而耕之，其地同，树之时又同，浡然而生，至于日至之时，皆孰矣。虽有不同，则地有肥硗，雨露之养、人事之不齐也。[3]

这段话是解答人性皆善，也就是人性平等，但为何各人的成就却有不同呢？孟子以为这是因为环境不同的关系。"地有肥硗，雨露之养、人事之不齐"，这是以麰麦作性的比喻，说明秉同一的人性，而有不同的成就，完全是环境的关系；而环境中他特别注重经济生活的影响。认为有恒产然后有恒心，所以他在政治上要求"制民之产，必使仰足以事父母，俯足以蓄妻子"。[4]他认为"若救死而

[1] 万丽华、蓝旭译注：《孟子》，第 258 页。

[2] 同上。

[3] 同上，第 247 页。

[4] 同上，第 15 页。

恐不赡，奚暇治礼义哉”。[1]当时决定经济的是政治，因此，他便要求以仁政代替当时的虐政。他以环境说明人的成就之不同，较之孔子从“习”方面（《论语》“性相近也，习相远也”）作说明，实质相同，但更增加了社会方面的意义。[2]

如上所述，孟子认为经济过于缺乏，足以陷溺其心；但他并不认为解决了经济问题，便解决了行为的问题。他是认为解决经济问题，乃是解决行为问题的先决条件。在先决条件以后，还要加以教育的力量。不加上教育的力量，则优越的经济条件，反成为助长作恶之资。所以他很明显地说，“饱食暖衣而无教，则近于禽兽”。[3]他决不曾轻视物质对人类行为的影响，也决不以为人类的行为是完全决定于生活的物质。[4]人对待物质利益和功名利禄的态度和方式往往决定了一个人能否守住道德的底线和自己的本心。孟子认为人在功名利禄面前如果能够克制自己的欲望，见利思义，甚至舍生取义就能够守住自己善良的本心，但如果见利忘义，放纵私欲就会失去本心。他说：

> 鱼我所欲也，熊掌亦我所欲也。二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也。死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。……是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者，非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死，呼尔而与之，行道之人弗受；蹴而与之，乞人不屑也。万钟则不辩礼义而受之。万钟于我何加焉？为宫室之美、妻妾之奉、所识穷乏者得我与？乡为身死而不受，今为宫室之美而为之；乡为身死而不受，今为妻妾之奉而为之；乡为身死而不受，今为所识穷乏者得我而为之，是亦不可以

---

[1] 同上，第 16 页。

[2] 徐复观著：《中国人性论史·先秦篇》，上海：上海三联书店，2001 年，第 153 页。

[3] 万丽华、蓝旭译注：《孟子》，第 111 页。

[4] 徐复观著：《中国人性论史·先秦篇》，第 153-154 页。



已乎？此之谓失其本心。[1]

以上这段话的前半段说明因为人的性善或心善，所以才能够见利思义，甚至舍生取义，表现出人格的尊严。后半段却提到人在功名利禄面前，为了自己和家人的享受而放纵私欲，失其本心。

总之，孟子认为人天生的本性是善良的，只是由于人后天的欲望和不良环境的影响才导致人的本性出现差异，才有人会变恶，甚至犯罪作恶，因此，应该注重对人性的后天养护。

（三）苟立志，能为善

孟子不但对人性相当乐观，相信人性善，而且对人是否有能力行善，也相当乐观。他认为人只要立志为善就能够行出善来，因此，提出“人皆可以为尧、舜”、“圣人可学而至”的观点，鼓励士人以圣人为榜样，积极行道。[2]就连主张人性恶的荀子也认为“涂之人可以为禹”。[3]下面这一段孟子和曹交的对话就充分反映了孟子的这一观点。

曹交问曰：“人皆可以为尧舜，有诸？”孟子曰：“然。”“交闻文王十尺，汤九尺，今交九尺四寸以长，食粟而已，如何则可？” 曰：“奚有于是？亦为之而已矣。有人于此，力不能胜一匹雏，则为无力人矣。今日举百钧，则为有力人矣。然则举乌获之任，是亦为乌获而已矣。夫人岂以不胜为患哉？弗为耳。徐行后长者谓之弟，疾行先长者谓之不弟。夫徐行者，岂人所不能哉？所不为也。尧舜之道，孝弟而已矣。子服尧之服，诵尧之言，行尧之行，是尧而已矣。子服桀之服，诵桀之言，行桀之行，

[1] 万丽华、蓝旭译注：《孟子》，第 253-254 页。

[2] 同上，第 262 页。

[3] 荀子著，中华文化讲堂注译：《荀子》，北京：团结出版社，2017 年，第 269，283-85 页；张祥浩著：《中国古代道德修养论》，第 27 页。

是桀而已矣。” 曰：“交得见于邹君，可以假馆，愿留而受业于门。” 曰：“夫道若大路然，岂难知哉？人病不求耳。子归而求之，有余师。”[1]

在上面的这一段孟子与曹交的对话中，曹交问孟子曰："人皆可以为尧舜，有诸？"孟子曰："然。"意思就是说：人人都可以变为尧舜。曹交是一个正常人，一个老实人，所以他怀疑孟子的回答。他的疑问是："交闻文王十尺，今交九尺四寸，食粟而已，如何则可？"他的理由是：尧舜是尧舜，我是我，我不能为尧舜，尧舜也不能为我，任何人都不可能为尧舜，任何人都不能为"我"——"我"就是"我"。但是，孟子的回答却是："尧舜之道，孝悌而已矣。子服尧之服，诵尧之言，行尧之行，是尧而已矣。子服桀纣之服，颂桀之言，行桀之行，是桀而已矣。"这也就是说尧舜之道，也不过就是孝和悌而已。你穿尧的衣服，说尧的话，作尧的所作所为，便是尧了。你穿桀的衣服，说桀的话，作桀的所作所为，便是桀了。孟子肯定的是"人皆可以为尧舜"，事实上，任何一个人都不可能穿某人的衣服，说某人说的话，做某人做的事情，就是某人。东施就是东施，西施就是西施！孟子所说的尧舜其实是儒家的一种理想的化身，是孝和悌的符号而已！但是，曹交是满意了的，他接受了孟子的意见。后代的中国人也都是满意的，接受了孟子的意见。于是，"人皆可为尧舜"就成了中国文化的一个组成部分，连伟大的无产阶级革命家毛泽东也接受了孟子的这一命题。毛泽东在《送瘟神》（1958 年）中写道："春风杨柳万千条，六亿神州尽舜尧。红雨随心翻着浪，青山着意化为桥。"就在这首诗发表的第二年，中国大地上出现了大饥饿，饥肠辘辘的人们，偷盗多如牛毛，偷东西吃非常普遍，为了不被饿死而不得小偷小摸，有的人为此付出了生命的代价。"人皆可以为尧舜"变成了"人皆可以为盗贼"。孟子显然是对人里头的罪性缺乏认识，对人性过于乐观。另外，能为善有时候也需要一定的物质条件。管仲在《管子》一书中说："仓廪实而知

[1] 万丽华、蓝旭译注：《孟子》，第 265 页。



礼节，衣食足而知荣辱”是有一定道理的。

（四）靠修行，成圣贤

儒家文化不论是孔孟的性善论，还是荀子的性恶论，都认为人靠自己的修行可以达到圣贤的境界，只是所采用的方法不同而已。

孔子认为，正人先正己。“其身正，不令而行，其身不正，虽令不从。”[1]孔子最重视仁和礼的修养，主张“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”，[2]意思是无论在什么艰难困苦的条件下，都不能离开仁。又主张克己复礼：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，认为人们的视听言动，都要符合礼的规范。孔子又把中庸视为道德修养的最高境界，认为忠、信、礼、义、智、勇、刚、直这些美德，一超过中庸的限度，都有流弊。他以圣人为最高的理想人格，以君子为一般的理想人格，对君子来说是修为圣人，对一般士人来说则是修为君子。又注重义利之辨，认为君子喻于义，小人喻于利，君子坦荡荡，小人常戚戚。并以学思两用，慎言躬行，见贤思齐，见不善改过为修身正己的方法。孔子的修身正己思想，为儒家的道德修养论奠定了理论基础。[3]

孟子则为孔子的修身正己思想，提供了人性善的理论基础。他认为仁义礼智等品德，不由外界注入，而为人心所固有。修身正己，最根本的就是扩充和拓展内心固有的良知善性。他把孔子的仁和义加以联结，以仁为安宅，以义为正路，以仁为人心，以义为人路，以能否修仁义，保持善性为人禽、君子小人的界限。与孔子一样，孟子注重义利之辨，志于仁义而不志于欲利，并以圣人为修身正己的最高理想人格，确认人人都能造就人性，提出人皆可以为尧舜的著名命题。孟子强调道德修养中的主观能动性，反对自暴自弃，还提出了存心

[1] 张燕婴译注：《论语》，第 189 页。

[2] 同上，第 42 页。

[3] 张祥浩著：《中国古代道德修养论》，第 5 页。

养性、养心寡欲、求其放心等主张。孟子的这些主张为后世心学派的道德修养思想开辟了端绪。[1]

与孟子相对，荀子则把孔子的修身正己思想置于人性恶的理论基石上。他说："人之性恶，其善者伪也"。[2]荀子所谓的"性"，就是"不可学、不可事而在人者"，即天性，也就是"人情"，而"伪"，则是"可学而能、可事而成之在人者"，即后天的努力、环境和教育。荀子认为人生而有耳目口腹之欲，贪利争夺之心，所以其天性是恶的。因此需要通过对"师法之化，礼义之道"的学习去改变，矫正恶的天性，此即所谓"化性起伪"。他坚决反对孟子的"性善"学说，认为圣人和普通人在天性上是一致的，所不同者，乃在圣人能用礼义法度来治理、改变天性。所以他又提出了"涂之人可以为禹"的观点，认为普通人只要"伏术为学，专心一志，思索熟察，加日县久，积善而不息"，就会达到"通于神明，参于天地"的境界，成为和圣人一样的人。[3]

虽然，孔孟和荀子在人性论方面持有相对的观点，但是，他们都相信人靠自己的修行，可以在道德修养上达到圣贤的境界。

二、基督教的人性论和救赎论

基督教对人性论和救赎论的理解首先是基于圣经，其次也继承了教会历史上的神学遗产。这些神学遗产是教会先辈们在他们所处的时代对圣经的诠释和对重大神学问题的思考，也是我们今天进行神学思想建设和推动基督教中国化的宝贵资源和重要参考。因此，下面关于基督教的人性论和救赎论的讨论将以圣经和基督教的历史神学作为主要依据。

---

[1] 同上，第 6 页。

[2] 安小兰译注：《荀子》，北京：中华书局，2007 年，第 267 页。

[3] 同上，第 266 页。



根据圣经和基督教会的历史神学笔者认为基督教的人性论和救赎论包含了以下内容:

（一）人之初，性本善

基督教认为人类在受造之初，犯罪堕落以前本性原是善良的，正直的，而不是邪恶的。关于这一点圣经本身有清楚的说明。根据《创世记》第一章的记载：起初上帝创造天地宇宙万物，然后，又照着自己的形像和样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫（创 1：26-28）。而且每当上帝完成了一项创造之工以后，圣经都会说："上帝看着是好的"（创 1：4、10、12、18、21、25）。最后，当上帝完成了所有的创造之工以后，圣经告诉我们说："上帝看着一切所造的都甚好"（创 1：31）。这里的"好"字，希伯来文是"善"（טוב），与"耶和华本为善"的"善"（טוב）是同一个字。这充分说明善的上帝所创造的一切也是都是善的，包括人性在内。正如奥古斯丁所说："一切都是由那有至上、同等，永不改变之善的三位一体的上帝所造的；这一切虽没有至上，同等，永不改变的善，但他们也是善的，甚至分别地说，也是如此。就全体而论，一切都甚好（参创 1：31），因其总形成一个美丽的宇宙"。[1]在奥古斯丁看来，人的本性在最初受造的时候原是完整良善的。[2]因此，人在受造之初，犯罪堕落以前本性原是善的。但是，这一种善是否可以和上帝的善等量齐观呢？当然不能。因为上帝的善是至善，绝对的善，而人作为受造物的善只是一种相对的善，而且这种相对的善需要人运用自由意志去甘心乐意地顺服上帝，与上帝合作才能够得以维系并得到进一步发展从而达到更高层次的善。这种相对的善的表现就是人具有自由意志，有可能做恶，背离上帝的至善而自趋下流，犯罪堕落。关于这一点，圣经本身、犹太拉比和早期教

[1] 奥古斯丁著，汤清等译：《奥古斯丁选集》，香港：基督教文艺出版社，1972 年，第 405 页。

[2] 同上，第 335 页。

会的神学家们都有清楚的说明。

圣经告诉我们：当初耶和华上帝用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当。[1]然后耶和华上帝在东方的伊甸立了一个园子，把所造的人安置在那里。耶和华上帝使各样的树从地里长出来，可以悦人的眼目，其上的果子好作食物。园子当中又有生命树和分别善恶树。耶和华上帝将那人安置在伊甸园，使他修理看守。耶和华上帝吩咐他说："园中各样树上的果子，你可以随意吃，只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死（创 2：7、8-9、15-17）。由此可见，从受造之初，上帝就赐给了人自由意志，让他可以选择善，也可以选择恶。正如《便西拉智训》第 15 章 14 至 17 节所说："太初时候，主创造人类，他让他们自由自在地为所欲为。如果你愿意的话，你就可以遵守主的诫命。是否忠诚于他全由你自己决定。他将火和水放在你面前，任凭你随意取舍。你可以在生命和死亡之间作出选择，无论你选择什么，都将如愿以偿"。[2]正因为人有自由意志，所以才会有违背上帝犯罪作恶的可能。难怪犹太拉比们在解释《创世记》第 2 章和第 3 章人类堕落的故事时指出：亚当从受造之初就有一种恶的倾向（yetzer hara）在他里面而且这也是后来亚当犯罪的原因。[3]这里所说的"恶的倾向"应该指的就是人的自由意志。因为自由意志虽然是善的，但并非绝对的善，而是一种相对的善，包含犯罪作恶的可能，人一旦违背上帝的命令就会犯罪堕落，因此，奥古斯丁称自由意志是一种"中等"(intermediate)的善，因为它能够决定做善事，也能够决定做恶事。[4]在《教义手册》中奥古斯丁进一步地阐述了这一思想，他说："创造万有的主是

---

[1] "亚当"其实并非人名，乃"人类"的意思。在希伯来原文中"亚当"（אָדָם）与"尘土"（אֲדָמָה）是同一字根，听起来也很相似。

[2] 张久宣译：《圣经后典》，北京：商务印书馆，1996 年，第 175 页。

[3] Linwood Urban, *A Short History of Christian Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 133.

[4] 胡斯都·L·冈察雷斯著，陈泽民、孙汉书等译：《基督教思想史》，南京：金陵协和神学院，2002 年，第 385 页。



至善的，因此，凡存在的一切本身都是善的。但因为受造者并非如创造者一样是绝对、不变的善，他们的善就可以增减。但善减少就是恶”。[1]

总之，人类在受造之初，犯罪堕落以前本性原是善的，但这种善并不是像上帝一样的绝对不变的善，而只是一种相对的善，中等的善，这种中等的善的表现就是人有自由意志，有犯罪作恶的可能，但只要人甘心乐意运用自由意志去顺服上帝的命令，就不会犯罪作恶。正是在这个意义上，我们说“人之初，性本善”。

（二）因犯罪，生恶念

虽然人类在受造之初，堕落以前本性原是善的，但是，这种善只是一种相对的善，而不是一种绝对的善，所以，后来才会受到蛇的诱惑，滥用上帝所赐的自由意志，违背了上帝的命令而犯罪堕落（创 3）。当人类犯罪堕落以后人的本性当中已经产生了恶念并且表现出种种的恶行，再也不是犯罪堕落以前的那一种性本善了。这一种人性恶的具体表现就是人与上帝之间、人与人之间、人与大地之间的关系的破裂。当人犯罪堕落以后就开始害怕上帝，躲避上帝（创 3：8），亚当与夏娃之间的关系由骨肉之亲（创 2：23）变成了彼此怪罪（创 3：12），大地因亚当的犯罪而遭到了咒诅，长出荆棘和蒺藜，人要汗流满面才得糊口，直到归回尘土（创 3：17-19）。接下来亚当、夏娃的两个儿子该隐与亚伯之间也同室操戈，手足相残（创 4：1-8）。到了该隐的第六代子孙拉麦时，他不但破坏了上帝所定的一夫一妻制，而且还以暴力自夸，作了一首有名的《仇恨歌》（参创 4：23-24），比起他的祖宗杀害亲弟弟的该隐有过之而无不及。再接下来因为罪恶的持续蔓延，每况愈下，以至于“耶和华见人在地上罪恶很大，终日所思想的尽都是恶；耶和华就后悔造人在地上，心中忧伤。耶和华说：“我要将所造的人和走兽，并昆虫，以及空中的飞鸟，都从地上除灭，

[1] 奥古斯丁著，汤清等译：《奥古斯丁选集》，第 405 页。

因为我造他们后悔了。"惟有挪亚在耶和华眼前蒙恩。挪亚是个义人，在当时的世代是个完全人（创 6：5-9）。于是，上帝命挪亚造方舟为人类和一切活物保留余种在地上，接着洪水泛滥淹没全地和天下的高山，"凡地上各类的活物，连人带牲畜、昆虫，以及空中的飞鸟，都从地上除灭了，只留下挪亚和那些与他同在方舟里的"（创 7：17-23）。但是，洪水灭世，也只是治标，不治本。洪水过后，世界重新开始，上帝当初给亚当的祝福临到了挪亚和他的儿子们（创 9：1-7），但是，与当初上帝给亚当的祝福不同的是人类已经犯罪堕落。即使经过了洪水灭世，仅存的人类挪亚和他的后裔里头的罪性并未改变。正如挪亚出方舟以后向上帝献祭，上帝闻到燔祭的香气，就心里说："我不再因人的缘故咒诅地（人从小时心里怀着恶念），也不再按着我才行的，灭各种的活物了"（创 8：21）。这说明人性当中因为始祖亚当、夏娃犯罪堕落的缘故已经有了罪性与恶念，不是单靠洪水灭世的办法所能够解决的，必须从根本上来救治才行。就连所谓的义人挪亚后来也因为喝醉了酒做了不体面的事情（创 9：20-27）。而且后来人类又开始犯罪建造巴别塔与上帝抗衡，结果上帝变乱了人类的语言并将他们分散全地（创 11：1-9）。紧接着上帝就开始了拣选的行动，他从全人类当中呼召了亚伯兰，应许赐给他土地、后裔、与他和他的后裔建立约的关系并透过他们祝福拯救地上的万国万民（创 12：1-3）。亚伯兰应召而出从而揭开了救恩历史的序幕。上帝让亚伯兰从一个人发展成为一个家族，从一个家族再发展成为一个民族，也就是以色列民族，上帝拯救以色列民出埃及并在西乃山与他们立约，让他们成为上帝的选民，透过这个民族，上帝要让天下万国万民蒙恩得福。可惜的是，以色列民族并没有完成上帝交托给他们的使命，因为他们常常犯罪得罪上帝，破坏了与上帝所立的约。先知耶利米独具慧眼，洞察人性，认识到"江山易改，本性难移"（耶 13：23），"人心比万物都诡诈，坏到极处"（耶 17：9），同时，他也洞悉神心，认识到上帝要亲自动工，与人另立新约，好除去人里头的罪性，与每一个人建立一种内在的关系，好让



每一个人的内心能够改变，能够从心底里真正认识上帝并且使顺服上帝成为可能（耶 31：31-34）。[1]

因此，自从亚当、夏娃犯罪堕落以后人原本善良的本性之中已经有了罪性与恶念而且人单靠自己无法摆脱并除去。只有透过上帝的救赎才有脱离罪恶的希望。“及至时候满足，上帝就差遣他的儿子，为女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来，叫我们得着儿子的名分”（加 4：4-5）。“他要将自己的百姓从罪恶里救出来”（太 1：21）。总之，人受造的本性原是善的，但因始祖的犯罪，人性里面已经产生了恶念，需要被救赎。

（三）蒙救赎，能为善

虽然圣经并没有说人的堕落使人失去了上帝的形像，但是，这形像已经遭到严重的破坏。[2]因为自从人类的始祖亚当、夏娃犯罪堕落以后，人类与上帝之间原有的那一种亲密无间的关系已经破裂了，伴随着这种亲密关系而来的遵行上帝旨意行善的力量也因此而失去了。人类的本性当中已经有了罪性与恶念，即使还有行善的意愿，也已经缺少了行善的能力。如果说人有所谓的遗传的罪性，也就在于人类犯罪堕落以后与上帝之间的关系的破裂，正是因为这种破裂的神人关系才导致了人不可能顺服上帝，也没有力量去行善。[3]正如使徒保罗所说：“立志为善由得我，只是行出来由不得我。故此，我所愿意的善，我反不作；我所不愿意的恶，我倒去做。若我去作所不愿意作的，就不是我作的，乃是住在我里头的罪作的。我觉得有个律，就是我愿意为善的时候，便有恶与我同在。因为按着我里面的意思，我是喜欢上帝的律；但我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战，把我掳去，叫我附从那肢体中犯罪的律。我真是苦啊！谁能救我

---

[1] David F. Hinson, *Theology of The Old Testament*, rev. ed. London: SPCK, 2001, p. 116.

[2] 艾力逊：“旧约的神学”，载贺理编，古乐人等译：《现代中文圣经注释》，香港：种籽出版社，2002 年，第 53 页。

[3] David F. Hinson, *Theology of The Old Testament*, p. 98.

脱离这取死的身体呢？感谢神，靠着我们的主耶稣基督就能脱离了。这样看来，我以内心顺服上帝的律；我肉体却顺服罪的律了”（罗 7：18-25）。保罗在这里描述了他在未得救以前的亲身经历：他虽然喜爱上帝的律法，也渴望能够遵守，可惜却常常因着自己不能够遵守而深感懊丧。[1]这不但是保罗的体验，也是犯罪堕落以后的人类共同的经验。只有信仰耶稣基督才能给人带来新生并在人的生命深处放下向善的能力，使人不仅知道何为善，更给人能力去行善。正如保罗所说：“若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了”（林后 5：17）。当一个犯罪堕落的人相信耶稣基督蒙恩得救以后，他就靠着耶稣基督有能力行出善来并因此得到上帝的奖赏（弗 2：8-10）。所以，基督教相信人蒙救赎以后有能力去行善。

（四）被圣化，达完全

当一个人蒙恩得救以后，不但有能力行善，而且还需要在圣灵的内住和圣化下继续追求，最终达到完全的境界。这是上帝起初创造的心意，也是上帝救赎的目的。正如耶稣在“登山宝训”中所说的：“你们要完全，象你们的天父完全一样”（太 5：48）。使徒保罗在写给哥林多教会的书信中也说：“我们所求的，就是你们作完全人”（林后 13：9）。早期教父爱任纽指出：人类被造时并非完美，但经过道德及灵命成长的过程，可以达到完美的境地。[2]他说：“上帝造人是要做全地和其上万物之主。……但惟有到人类臻于成熟的地步，这件事才会实现。……可是人太幼稚，只是孩童而已，必须成长，才能达到完全成熟的地步”。[3]人类是照着上帝的形像造的，然而还不像上帝那样完全。爱任纽坚持创造的目的和救赎的作用就是要把不完全的人类带到完全的境界。[4]奥古斯丁也相信，纵

[1] 陈惠荣、胡问宪主编：《证主 21 世纪圣经新释 II》，香港：福音证主协会，1999 年，第 1198 页。

[2] 麦葛福著，杨长慧译：《基督教神学原典菁华》，台北：校园书房出版社，1998 年，第 273 页。

[3] 麦葛福著，刘良淑、王瑞琦译：《基督教神学手册》，台北：校园书房出版社，1998 年，第 274 页。

[4] Linwood Urban, *A Short History of Christian Thought*, p. 138.



使有魔鬼的攻击，人能靠着上帝的帮助得以完全。他说："因为我们并不否认人的本性能无罪，我们也不说，人是没有能力成为完全的；因为我们承认，人有能力进步，不过要靠着上帝的恩典，藉着我们的主耶稣基督。我们说，靠着他的帮助，人能达到上帝所以创造他去达到的圣洁和快乐"[1]。不过奥古斯丁并不认为当人达到完全的境界以后就能够与上帝同等。他说："我认为受造者永不能与上帝同等，就令我们是完全圣洁得无以复加了。有人说，我们一旦进到登峰造极的地步，就要变成上帝的本质，像他一样。但请他们把他们的意见再三考虑；至于我，我必要承认，我不敢如此谬说"。[2]奥古斯丁认为藉着上帝的救赎人类能够在道德、灵性和自由意志等方面达到完全的境地。当然，达到完全的境地绝不是一蹴而就的事情，而是穷其一生，循序渐进的发展过程，也许在今生都不会彻底完成，只有等到耶稣再来时我们品格上还未完成的工作才会最后完成。[3]

总之，基督教的人性论认为人之初，性本善；因犯罪，生恶念；蒙救赎，能为善；被圣化，达完全。

三、儒家文化的人性论和道德修养论与基督教的人性论和救赎论之比较

通过以上对儒家文化的人性论和道德修养论以及基督教的人性论和救赎论之分析比较，我们可以发现两者之间既有相同点，也有不同点。以下本文从四个方面来加以比较：

（一）儒家文化缺乏罪与救赎的观念，对人性过于乐观，认为人可以自救

正如已故的丁光训主教所说，中国几千年来圣贤和学者的教导中，极少有

[1] 奥古斯丁著，汤清等译：《奥古斯丁选集》，第 384-385 页。

[2] 同上，第 360 页。

[3] 华理克著，杨高俐理译：《标竿人生——建造目的导向的人生》，台北：基督使者协会，2003 年，第 195 页。

人突出人性中有个与生俱来的罪恶的观点。中国古代传说中没有人提出过最早的人曾经堕落的理论，去解释罪恶的存在。他们倒是认为，人们有自然的善良和力量。女娲是中国神话传说中人类最早的祖先，生活于宇宙开辟之初。“昔者女娲氏炼五色石以补其阙，断鳌足以立四极”。这就是说，不但做了补天的工作，而且把歪斜的天撑起来的，是一个人。人是了不起的英雄，即使宇宙也得依靠她。对天人关系的这一观点，是同西方哲学中对人的看法颇为不同的。作为诗人的毛泽东所继承的，正是这一传统。他写道：“山，刺破青天锷未残，天欲坠，赖以拄其间。”[1]这种对人性乐观的估计固然有其好的一面，可以提高人们的自尊心、自信心和对人性的尊重，防止把人贬得一无是处，卑污无能，但是，也有它不好的一面，就是缺乏自知之明，对人的罪性缺乏了解，容易把人引到虚伪和自义的地步以致于盲目自信，最终难免失败，酿成悲剧。儒家文化缺少“原罪”的意识。对于中国人来说，罪带有一种法律的和道德的含义（恶行和不道德的行为），而没有那种灵性的、存有的、宗教的罪的意识。[2]同样，儒家文化也缺少宗教意义上的救赎的观念。儒家文化所着重的是教育和自由意志。儒家文化主要是一种道德教化式的自救，而不是救赎式的他救。[3]

（二）基督教认为每个人都有罪性，需要上帝的拯救，人不能自救，必须他救

相比之下，基督教对于人性有更深刻的剖析。[4]尽管基督教相信人在受造之初，犯罪堕落以前本性是善的，但是，自从人类的始祖亚当夏娃犯罪堕落以后，

[1] 丁光训：《丁光训文集》，南京：译林出版社，1998 年，第 25 页。

[2] 陈泽民：“基督与文化在中国——一场中美的对话”，载陈泽民主编：《金陵神学文选》，南京：金陵协和神学院，1992 年，第 127-28 页。

[3] 陈永涛：“基督与文化：一位中国基督徒的相关思考”，《金陵神学志》2004 年第 3 期（2004 年 9 月），第 55 页。

[4] 沈以藩：“中国教会在神学思考中”，载罗冠宗主编：《中国基督教三自爱国运动文选 1950-1992》，上海：中国基督教三自爱国运动委员会，1993 年，第 297 页。



人性已经趋向于恶，而且不能自拔，无法自救，只有依靠耶稣基督来拯救。正如丁光训主教所说："人性中有罪，这罪性人自己无法摆脱，需要基督的救恩，这是我们基督徒的一个基本信仰"。[1]丁主教指出"我们中国基督徒力求使教会和神学植根于中国的土壤，在罪的问题上既要防止乐观主义者简单化的抹煞，也要防止以正统为标榜，过分地加以普遍化"。[2]他说："中国基督徒深深认为应当保持罪的意识。我们知道人们如何把自己的罪的倾向带进他们所从事的一切。我们看来并无私念的行为往往遮掩着私念。人们所从事的许多很好的事业，在它们的发展过程中每每会走向反面……我们心灵深处这种冲突，我们所做好事之中所包含的不纯动机，都说明了人们时刻需要来自上帝的赦免、纠正、医治和灵性上的支持"。[3]由于基督教对人的罪性有深刻的认识与了解，因此，认为人不能自救，必须他救，也就是由上帝藉着耶稣基督来拯救。正如使徒保罗所说的"谁能救我脱离这取死的身体呢？感谢上帝！靠着我们的主耶稣基督就能脱离了"（罗 7：24-25）。在此之前，保罗描述他自己被罪所捆绑，无法解脱，直到蒙耶稣基督救赎以后他才彻底脱离罪的辖制。这不但是保罗一个人的经历，也是许多人共同的经历。奥古斯丁对罪恶有深刻的经历，对于上帝的救恩也同样有深刻的体验，他在《忏悔录》中深有体会地向上帝忏悔说："谁想到自己的软弱无能，敢把纯洁天真归功于自己的努力，敢少爱你一些，好像你对待回头改过者的宽大慈爱对他并不那么需要？谁听从你的呼唤，随声而跟从你，避免了我所回忆而忏悔的罪恶，请他不要讥笑我病后受到这位良医的治疗而痊愈；他的不害病，或至少不生这样的重病，也应归功于这位良医；希望他看到我罪恶的痼疾霍然而愈，看到自身没有染上罪恶的沉疴，能同样爱你，能更热爱你"。[4]他又向上帝忏悔说："如果没有你，我为我自己只是一个走向毁灭的向导！即

[1] 丁光训：《圣经、信经、教会 1》，上海：中国基督教全国两会，2001 年，第 25 页。

[2] 丁光训：《丁光训文集》，第 30 页。

[3] 同上，第 85-86 页。

[4] 奥古斯丁著，周士良译：《忏悔录》，北京：商务印书馆，1963 年，第 33-34 页。

使在我生活良好的时候，也不过是一个饮你的乳、吃的不朽的食物的人！一个人，不论哪一个人，只要是人，能是什么？任凭那些有权有势的人嘲笑吧！我们，孱弱、贫困的我们，愿意向你忏悔”。[1]一个活在罪中的人是不能自拔，无法解脱的，只有藉着上帝的救赎才有脱离罪恶的希望。这是基督教的人性论与救赎论和儒家文化的人性论与道德修养论最不同的地方。基督教强调的是人的罪性，人不能自救，必须他救，而儒家文化强调的人的善性，人可以自救。

（三）儒家文化对人性的尊重有助于纠正某些神学观点的偏颇，以至于把人说得一无是处

虽然我们无法接受儒家文化对于人性过分乐观的估计，认为人可以自救，但儒家文化所强调的人性善的确有其合理的成分。儒家文化对人性的肯定有助于纠正基督教里某些神学观点的偏颇，把人性说得全然败坏，一无是处。在教会历史上即便是对人性中的罪恶体验最深刻、分析得最透彻的奥古斯丁也并不认为人性生来就全然败坏，毫无良善可言。他在《忏悔录》中剖析自己早年陷在罪恶之中不能自拔的经历时说过他和那些爱好浮华、追求谎言的人虽是一丘之貉，但还能表现出一些良知。[2]他生活在那些“捣乱鬼”中间，在无耻之中还带着三分羞恶之心。[3]由此可见，人犯罪堕落之后并非全然败坏，良知依旧存在。无法无天，无恶不作，丧尽天良，罪大恶极的人毕竟只是极少数。绝大多数人都是有良知善性，而且愿意行善积德，助人为乐的。耶稣也承认人有为善的动机。他所说的好撒玛利亚人的故事就说明了人有时可以流露出恻隐不忍的爱心。这种爱心之流露，不是为博取声誉，也不是为博取受惠者之感恩，而是一种很纯粹的不忍之心的流露；人不只有爱心，而且可以使这种爱心流露出来，实践

[1] 同上，第 51 页。

[2] 同上，第 52 页。

[3] 同上，第 39 页。



出来，做出善事。我们中国人说人有善性，正与耶稣的教训吻合。[1]丁光训主教说："人是堕落了，但人仍旧有上帝的形像，也仍旧是他的荣耀"（林前 11:7）。[2]他又说："我们不要再一味欣赏奚落人贬损人的宗教。我愿意看到一个肯定人的价值的宗教的繁荣兴旺"。[3]丁主教指出我们中国基督徒力求使教会和神学植根于中国的土壤，在罪的问题上既要防止乐观主义者简单化的抹煞，也要防止以正统为标榜，过分地加以普遍化。[4]沈以藩主教也说，圣经并没有说人犯罪堕落以后，完全失去上帝的形像。上帝吩咐挪亚和他的后代不可流人血，因为人是按着上帝的形像造的（创 9:6）。雅各也教训人，不可既用口称颂上帝，又用口咒诅按上帝形像所造的人（雅 3:9）。今天有许多不信上帝的人，他们也有优秀道德品质的表现，我们不能因他们不信而加以抹煞否定，不然也就是否定抹煞了上帝按着自己的形像所造的人。与此同时，我们也不因他们有优秀道德品质而看不到他们仍有局限性，仍有罪性的一面。人的本性中既有上帝的形像，又有罪性，这更能说明保罗在《罗马书》第 7 章中所说的善恶两律交战的经验。这不但是信徒的经验，也是现实中一切人的经验。"金无足赤，人无完人"，人人应该对自己"一分为二"地看待。人性中既有善的一面，也有恶的一面。我们既要看到人性光明的一面，也要看到人性阴暗的一面，也就是人的罪性的一面。我们应当为世人的善而感谢赞美神，也应当为世人的罪而努力传扬福音。[5]

（四）基督教信仰能给人提供一种内在的动力来成全儒家文化的道德理想

---

[1] 陈悌贤："基督教中国化的问题"，载《景风》第 28 期，第 19-20 页。

[2] 丁光训：《丁光训文集》，第 86 页。

[3] 丁光训：《圣经、信经、教会 1》，上海：中国基督教全国两会，2001 年，第 26 页。

[4] 丁光训：《丁光训文集》，第 30 页。

[5] 沈以藩："中国教会在神学思考中"，载罗冠宗编：《中国基督教三自爱国运动文选 1950-1992》，上海：中国基督教三自爱国运动委员会，1993 年，第 296-97 页。

实践是检验真理的标准。事实胜于雄辩。中国几千来的历史已经充分说明儒家文化的性善论和道德修养论，虽然很高超，但是，在实际生活中是难以达到的，因为"人心惟危，道心惟微"，[1]"从善如登，从恶如崩"。[2]难怪在新文化运动期间儒家文化，特别是它所代表的封建道德遭到了严厉的批判，特别是鲁迅在他著名的短篇小说《狂人日记》中用锋利的文笔，对封建道德进行猛烈的进攻，一针见血地指出，中国几千年的历史是满纸写着"仁义道德"，实际上都是"吃人"的纪录。[3]人为什么会在道德理想与实际行动之间有这么大的反差呢？因为人已经堕落了，"在人类实际道德状况和人类所憧憬和企图达到的最高道德状态之间，存在着一个人类自身无法加以克服的距离。这就是说，人们所处的光景远非上帝要他们达到的光景。人性中那造成这一局面的因素，基督徒很正确地称之为罪。人们不能依靠自己，得依靠上帝的拯救，才能摆脱这一局面"。[4]正如使徒保罗所说，立志为善由得人，只是行出来由不得人（罗 7:18）。只有对独一上帝和他所差来耶稣基督的信仰能够给人带来新生并在人的生命深处放下向善的能力，使人不仅知道何为善，更给人能力去行善。有人说，基督教和其他宗教是一样的，都是劝人为善的宗教。其实不然。因为基督教信仰不只是劝人为善，而是使人重生得救，成为新造的人，并赐给人能力去行善（林后 5:17；弗 2:8-10）。基督教不仅仅是给你一个标准，让你单靠自己的努力去达到这个标准，更重要的是赐给人一种内在的动力让人能够照着这个标准去做，能够战胜罪恶，过得胜的生活，行义为善，成就美德。基督教信仰承认知道行善并不等于就能够行善，行善更需要一种超然的力量。这种力量是从三位一体

[1] 语出《尚书·大禹谟》。蔡沈集注："人心易私而难公，故危。"后指人心地险恶，不可揣测。

[2] 语出《国语·周语下》。如登，喻难；如崩，喻易。该谚语指学做好人不容易，学做坏人容易。这说明人里头的罪性与恶的倾向。

[3] 王宏志、刑克斌编著：《中国历史》（第二册），合肥：人民教育出版社，1987 年，第 193 页。

[4] 丁光训：《丁光训文集》，第 24 页。



的上帝而来，去扭转、突破人性的限制和捆锁，复兴我们的道德生活。[1]因此，基督教信仰能给我们中国人民一种内在的动力来成全儒家文化的道德理想。耶稣说："莫想我来是要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全"（太 5：17）。同样，耶稣来也不是要废掉儒家文化的人性论和道德修养论，乃是要成全。

结论

透过对儒家文化的人性论和道德修养论与基督教的人性论和救赎论之分析比较，我们可以发现基督教对人性有更全面深刻的认识，因为基督教既认识到人性原来的善，又认识到人犯罪堕落以后人性当中的恶，并且还提供了一种脱离罪恶的救赎方法，让人可以离恶向善，追求完全。相比之下，儒家文化的人性论比较强调人性当中善的一面，对人犯罪堕落以后的罪恶本性缺乏了解，也没有救赎的观念与方法，以为人单靠自己的努力修行就可以在道德与人格方面达到圣贤的境界，结果却往往是"力不从心"，"心有余而力不足"。这一种缺憾却可以由基督教信仰来加以救治与弥补。基督教的人性论和救赎论不但可以为儒家文化的人性论和道德修养论提供一种更加全面深刻的透识，而且还能够给人一种内在的动力和信仰的支持从而成全儒家文化的道德理想并为中华民族的伦理道德建设和精神文明建设做出积极的贡献。

[1] 温伟耀：《成圣、成仙、成佛、成人——正视人的高贵与丑恶》，香港：明风出版，2015 年，第 132-134 页。

Sage and Perfection:

A Comparison Between the Human Nature & Moral Cultivation Theory of Confucian Culture and the Christian Theory of Human Nature & Salvation

TANG Shiwen (Zhejiang Theological Seminary)

Abstract: The theory of human nature is the starting point and theoretical foundation for the moral cultivation of Confucian culture and Christian salvation. Different acknowledgement of the theory of human nature will inevitably lead to different understandings of the theory of moral cultivation and salvation. This article attempts to compare the human nature and moral cultivation theory of Confucian culture with Christian theory of human nature and redemption and find their similarities and differences. The article will discuss the issue from three aspects: The first is to analyze the theory of human nature and moral cultivation of Confucian culture. Mencius of Confucianism believes that human nature is inherently good, if only one retrieves the goodness of human nature and cultivates it, one can become a sage. The Confucian Xunzi believes that human nature is inherently evil, through human efforts of turning evil into good, one can become a sage. The second aspect is to analyze the Christian theory of human nature and redemption. Christianity insists that at the beginning of the creation, human nature is good, but since Adam and Eve's fall, the first ancestors of humankind who were tempted by the devil to abuse their free will, the evil thoughts have arisen in human nature. Human nature became a mixture of good and evil, causing people to be incapable of doing good. Only by relying on the salvation of Jesus Christ, one can be released from the bondage of sin; and through the indwelling and sanctification of the Holy Spirit, and the continuous efforts of humankind, one can achieve perfection. The third aspect is to compare the theory of human nature and moral cultivation in Confucian culture with the theory of human nature and redemption in Christianity. And it points out that the Christian theory of human nature and redemption can make up for the lack of the concept of sin in Confucian culture, and it can fulfill the moral ideals of Confucian culture by the redemption of Christ. Generally speaking, Confucian culture does not have the concept of original sin and redemption. Instead, it



affirms the goodness in human nature and believes that people can save themselves. Christianity insists that since the fall of the ancestors of humankind, there is both good and evil in human nature. Since the evil is the sinful nature of humankind, so human beings cannot get rid of this sinful nature by themselves and be in need of Christ’s salvation. One cannot save oneself! One can only be saved by Jesus Christ. After being saved, one still needs to work hard. And with God's help, one can reach perfection finally. Confucian culture is too optimistic about human nature, emphasizing that self-salvation can be achieved through moral cultivation, it lacks the concept of sin and salvation. Christian theory of human nature and redemption can make up for the shortcomings of Confucian culture, and provide people with a belief resource and internal motivation to fulfill the moral ideals of Confucian culture, thereby contribute to the construction of Chinese ethics and morality for the nation.

Keywords: Theory, Human Nature, Moral Cultivation, Salvation/Redemption, Sage, Perfection

民国时期中国贺川丰彦形象的历史变迁（1925−1941）

——以《大陆报》的报道为中心

庾凌峰（安徽大学）

摘要：本文以 *The China Press*（《大陆报》）为中心，详细整理了《大陆报》中关于日本社会运动家、基督教领袖贺川丰彦的 58 篇报道，探讨了贺川在中国评价的历史变迁及其在中国的交友情况。本文主要分三个时期探讨《大陆报》中关于贺川的报道。其时间顺序分为：1)1925 年首次报道到九一八事变；2)九一八事变到七七卢沟桥事变；3)七七卢沟桥事变以后。重点探究了 1930 年贺川与上海美国同学会的交流，揭示了贺川构建中日美交流脉络的过程。同时，分析了 1934 年贺川就日本在中国的行动对中国人道歉及《大陆报》的看法，以及 1936 年贺川在美国与中国基督教领袖的意见对立。通过分析贺川研究中未被使用的《大陆报》中关于贺川报道,探究贺川与中国基督教领袖的竞合关系，不仅填补了贺川研究的空白，而且有利于探究日本基督教领袖在近代中日交流史中所做出的努力，为探究东北亚基督教交流史提供了新的视角。

关键字：贺川丰彦、《大陆报》、中日关系、民国时期

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202206_(18).0005



前言

贺川丰彦（KAGAWA，Toyohiko，1888-1960）是日本大正昭和战前期世界著名的社会运动家、宗教运动家、小说家、诗人。他曾与甘地(Mahatma Gandhi)，阿尔伯特·史怀特(Albert Schweitzer)并称为“世界三大圣人”，[1]享誉海外。

在日本，贺川丰彦研究是一门庞大的专门史研究。日本学界有诸多学者对贺川的劳工运动思想、农民运动思想、合作社运动思想、和平运动思想、宗教思想等进行了非常详尽的探讨，也从贺川的社会活动出发，探讨其致力于社会运动的实践，但这些研究主要集中在日本国内贺川的活动。近年来，有学者开始将视野转向日本以外，关注贺川与中国的关系[2]，但尚无人以 *The China Press*

* 基金项目：2020 年度安徽高校人文社会科学研究项目《20 世纪贺川丰彦思想在两岸三地的接受与影响研究》（项目编号：SK2020A007）的阶段性成果。本文主要观点源自本人的日语博士论文《戦前・戦中(1920－1945) の中国（台湾、香港を含む）における賀川豊彦の交流活動とその受容に関する研究》第四章。

[1] Allan A. Hunter, *Three Trumpets Sound: Kagawa-Gandhi-Schweitzer*,New York: Association Press,1939,p.2.

[2] 关于贺川与中国的研究，到目前为止已经有很多出色的论文，具有代表性的中文论文如下：刘家峰于 2009 年在日本发表了论文《賀川豊彦と中国》（中日双语），从基督教社会主义者、基督教和平主义者、传道思想三个方面论述了贺川与中国的关系，认为贺川对中国基督教界的影响仅仅停留在思想层面。（刘家峰:《賀川豊彦と中国》,《東アジア文化交涉研究别册》6（2010）：45-60。另外，刘家峰在《贺川丰彦与中国基督教》中，论述了作为基督教社会主义者、基督教和平主义者的贺川与中国基督教之间的关系。（李金强主编：《自西徂东——基督教来华二百年论集》，香港：基督教文艺出版社，2009 年初版）。刘莉的在其硕士论文中论及了贺川与 20 世纪中国的基督教思潮的关系。（刘莉：《贺川丰彦与二十世纪中国基督教》，硕士学位论文，华中师范大学，2008 年）陶波论及了太平洋战争爆发后贺川的行动。（陶波：《追求互济与和平——试论太平洋战争前后的贺川豊彦》，硕士学位论文，复旦大学国际关系与公共事务学院，2011 年）。日文论文或著作：浜田直也曾以大量详实的史料论述了贺川与孙文、蒋介石等人的关系。（浜田直也：《贺川豊彦と孙文》，神户：神戸新闻総合出版センター，2012 年）。金丸裕一以中文报刊杂志为资料实证研究了贺川与中国的关系。（金丸裕一：《中国における贺川豊彦评価をめぐって——1920 年から 1949 年の事例研究》，《立命馆経済学》65（6）（2017）：189-208。庾凌峰围绕贺川的 1931 年访华、1934 年访华以及贺川为日本侵略中国而对中国谢罪的史实展开了论述，分析了从 1931 到 1936 年贺

（《大陆报》）的报道为基础探讨贺川在中国的评价。[1]本文以民国时期中国发行的《大陆报》为中心，对在贺川研究中迄今为止未被使用的《大陆报》版面上的关于贺川的报道进行整理,探讨贺川在中国的交流活动及其在中国的评价。首先，本文按时间顺序整理《大陆报》中关于贺川的报道，从数量上分析关于贺川的报道数量和头衔。然后，将报道分为:①最初的报道到九一八事变的爆发（1925—1931）,②九一八事变到卢沟桥事变的爆发（1931—1937）,③卢沟桥事变爆发后（1937—）三大时期，考察《大陆报》的贺川观。最后，通过追踪贺川访问中国的足迹，分析当时中国人对贺川的评价。本文尤其将重点放在以下三个方面，揭示贺川研究中尚未被提及的贺川与中国人的交流史：①1930 年 7 月至 8 月贺川在上海与美国大学同学会成员之间的交流活动；②《大陆报》对 1934 年贺川向中国人道歉态度的评价；③1936 年贺川在美国与中国人意见对立的史实，以及 1936 年以后中国人对贺川评价变化的经纬。

通过分析《大陆报》中关于贺川的报道以及探究贺川与中国基督教领袖的交流活动，不仅可以填补贺川研究的空白，而且能够揭示基督教领袖致力于中日两国和平运动所做的努力，从而为探究东北亚基督教交流史提供新的视角。

一、《大陆报》中贺川的报道数及其头衔

《大陆报》是 1911 年 8 月 29 日在上海创刊的英文日报，至 1949 年截止，共出版 38 年，由著名的美国记者 Thomas F. Millard（1868-1942）创立，据说

川形象在中国的变迁。庾凌峰：《戦前の中国における賀川豊彦の受容に関する一考察——1931 年から 1936 年までの雑誌や新闻を中心に》，《賀川豊彦学会論叢》25（2017）：1-37。

[1] 金丸裕一使用了关于贺川丰彦的 157 篇中文文献，对中国的贺川评价进行了实证性研究，但忽视了《大陆报》这一大型报纸。唯一提及的史料是“Chinese Walk Out On Speech By Kagawa, Japanese Talker’s Use Of Word‘Manchukuo’Provokes Incident”, *The China Press,* (29 May 1936), 14.参见金丸裕一：《中国における賀川豊彦评価をめぐって——1920 年から 1949 年の事例研究》，《立命馆経済学》65（6）（2017）：189-208。



由孙中山投资，是在上海发行的首次使用美式编辑方式的报纸。其最早的主笔是 Thomas F.Millard，后来由董显光（1887-1971，著名的新闻人、作家、外交官）担任主笔。[1]Thomas F.Millard 是著名的中国事务专家，对中国政治和中国问题有着浓厚的兴趣。他于 1917 年创办了 Millard's Review（《密勒氏评论报》），后来成为国民党中央政府驻华盛顿顾问。《大陆报》早期采取亲华立场，是 Millard 表达其政治立场和对华态度的重要途径。[2]后来，《大陆报》遭到竞争对手《字林西报》编辑的攻击，也遭到英国广告商人的抵制，于 1918 年被卖给了英国商人。1930 年，《大陆报》由张竹平（1886-1994）继承，与《大晚报》《时事新报》申时电讯社并称为"四社"，进行联合经营。[3]前文提到的董显光，1929 年担任《大陆报》的总经理和总编辑，1934 年经蒋介石介绍加入中国国民党，开始其政治生涯。此外，沈剑虹（1908-2007）于 1932 年毕业于燕京大学后，担任《大陆报》记者。[4]就这样，《大陆报》由最初的美国人经营，到 1929 年以后由国民党系统的知识分子经营。而从《大陆报》的主编阵容、内容和特征来看，其亲美倾向比较明显。

《大陆报》中关于贺川的报道，集中在中国人经营时的 20 世纪 20 年代末至 30 年代。如图 1 所示，报道篇数为 58 篇，集中在 20 世纪 20 年代后半期至 30 年代后半期。具体来说，从 1925 年最初的报道到九一八事变（1925-1931），共有 21 篇。其中，1930 年最多，有 11 篇。后文将详细追踪贺川 1930 年访问中国的日程等。从九一八事变到七七卢沟桥事变爆发（1932-1937）最多，有 34 篇，占总数的 58%。其中 1932 年有 4 篇，1933 年有 5 篇，1934

[1] 袁伊：《近代在华美式报刊之翘楚——《大陆报》》，《新闻研究同导刊》6（11），（2015）：265。

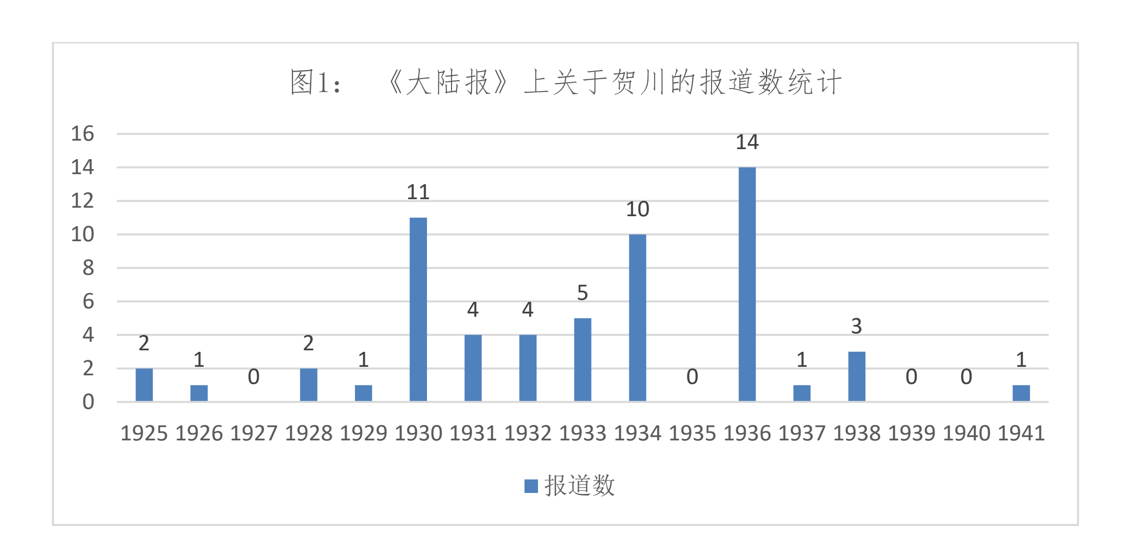
[2] 王韦 张培：《1917-1941：《密勒氏评论报》"涉华报道" 理念探索》《历史教学》6，（2012）：52。

[3] 林牧茵：《移植与流变-密苏里大学新闻教育模式在中国（1921-1952）》，博士学位论文，复旦大学国际政治系，2012 年，第 14、126 页。

[4] 林牧茵：《移植与流变-密苏里大学新闻教育模式在中国（1921-1952）》，博士学位论文，复旦大学国际政治系，2012 年，第 158-160 页。

年有 10 篇，1936 年最多，有 14 篇。1936 年可以说是中国对贺川报道的高潮。而随着七七卢沟桥事变爆发，报道数逐渐减少，1938 年只有 3 篇，1941 年只有 1 篇，以后便不再报道。

从数量的推移来看，《大陆报》对贺川的关心主要集中在其由中国人经营的 30 年代。特别是在 1930 年、1934 年、1936 年，国人对贺川的关注度很高。



笔者根据《大陆报》所作

按上述时间顺序整理《大陆报》中贺川的头衔，主要可以分为以下三个时期。

从首次报道到九一八事变爆发（1925-1931）的头衔如下：现代日本的理想主义者，贫民窟的基督教传教士，诗人，小说家，社会改造家。著名的社会活动家。日本的圣弗朗西斯科，日本社会党，农民劳动党，无产阶级政党的创始人。日本著名的民众领导人和社会改革家。著名的基督教社会运动家。日本历史上最伟大的社会改革家，作家。著名的日本改革者。最杰出的日本基督教徒。著名的日本社会改革家，工人运动领导人，著名的诗人和散文作家。日本最重要的劳动运动领导人。国际知名的小说家，诗人，社会活动家。日本诗人，



社会改造家。日本著名的社会活动家。日本杰出的社会活动家，自由主义运动的领导人。日本传教士等。

总而言之，这一时期的贺川作为社会活动家、社会改革家、劳动运动领导人等社会运动方面的头衔广受关注。此外，从诗人、小说家以及散文作家等头衔来看，贺川在文学方面的造诣也受到关注。也就是说，从 1925 年到 1931 年，国人对贺川的社会活动很感兴趣，比起宗教活动，其社会活动更受中国人关注。

从九一八事变到七七卢沟桥事变（1931-1937）的头衔如下：日本工会运动领袖。运动家，劳动指导者，教育家，牧师，传道者。国际著名的日本基督教宣传家。日本著名的基督教社会活动家。作家，著名的基督教领袖和社会活动家。杰出的日本基督教领袖，社会活动家。著名的日本基督徒和社会活动家。世界著名的日本社会活动家和基督教领导人。日本著名的基督教徒，社会活动家。最重要的日本基督教徒。著名的日本基督教徒。日本社会改革家，宗教领袖。日本的“圣人”。日本基督教领袖。日本基督教领袖。日本实践基督教的先驱者。日本基督教领袖。日本哲学家，作家。日本著名的社会活动家，基督教领袖。著名的日本基督教领导人和合作社运动领导人。日本基督教领袖。合作社运动领导人。日本基督教徒。著名的社会活动家和作家。

从九一八事变到七七卢沟桥事变，融合社会思想与宗教思想的贺川作为社会活动家和基督教领袖两方面的头衔较多，而较之社会运动，贺川作为基督教领袖的一面更为受关注。可见，国人对贺川的关注度从社会运动方面逐渐向宗教方面转变。其原因主要是 1930 年以后，贺川主导的“神之国运动”不仅在日本本土开展，还随着贺川访中活动的开展，“神之国运动”领导人贺川与中国“五年运动”领导人诚静怡进行密切交流。贺川所提倡的合作社思想，建设农民福音学校的尝试，开展农村识字运动等对社会事业的实践运动，不仅对诚静怡的思想

产生了一定的影响，而且成为“五年运动”的理论依据。[1]因此，贺川在中国受到广泛的关注。

最后，七七卢沟桥事变爆发以后的头衔：世界著名的社会改革家和作家。著名的基督教社会活动家。日本基督教传教士。七七卢沟桥事变爆发，全面抗战打响，《大陆报》的运营受到影响，对贺川的报道锐减，1941 年以后完全消失了。

二、从时间顺序看《大陆报》对贺川的报道

（一）首次报道至九一八事变爆发（1925-1931）

1925 年初，上海日商纱厂工人为要求增加工资，反对日本资本家打人和无理开除工人等事件而先后举行罢工。5 月 30 日，震惊中外的五卅运动爆发，很快便席卷全国。但当时中国社会局势并未影响《大陆报》对贺川的报道。

《大陆报》最初报道贺川是 1925 年 4 月 26 日一篇题为《现代日本的理想主义者——具有独特性格的贫民窟基督教传教士，小说家以及诗人》的文章，由一位名叫 Gardner L.Harding 的人从《纽约时报》转载刊登在《大陆报》上。文章称，第一次世界大战后，在日本社会，贺川将西洋式的道德观念与东方式的精神体验相结合，引领着日本的潮流朝着新的方向前进。Gardner L.Harding 的关注点聚焦在贺川在贫民窟的奉献，贺川的自传小说《越过生死线》的畅销，以及 1923 年关东大地震后贺川与东京帝国大学教授末弘严太郎（1888-1951）合作开展的复兴活动，最终认为美国是贺川的“第二故乡”。可以说，《大陆报》对贺川的这些报道构建了贺川关注底层、致力于劳动运动的形象，为此后

[1] 庾凌峰阐述了贺川丰彦在日本开展的“神之国运动”与 30 年代初在中国基督教界展开的“五年运动”互为表里，诚静怡在其中发挥了重要作用。参照：庾凌峰：《神の国運動と五カ年運動——賀川豊彦と誠静怡の関係を中心に》,《法政論叢》56（1）,2020：25-47。



《大陆报》对贺川形象的塑造奠定了基础。[1]1925 年 8 月 23 日，贺川访问上海，随之，其小说《越过生死线》（Before the Dawn）引起了人们的关注。据《大陆报》报道：《伦敦时报》认为，贺川的《越过生死线》（Before the Dawn）可能会遭受猛烈批评，但却意外成为上海书店的畅销书。[2]可以看出，贺川的《越过生死线》很早就被翻译成多国语言并在日本之外的国家出版，引起广泛关注。1926 年 6 月 20 日，贺川担任日本新潟县木崎村一所无产阶级农民学校的校长被《大陆报》提及。[3]1928 年 5 月 13 日，《大陆报》称贺川为"日本的圣弗朗西斯科"，记录并介绍了贺川对日本合作社运动的看法："有了真正的合作社，劳动骚乱就少了。合作社运动不是暴力运动，而是合作运动。"[4]

除上述劳工运动外，贺川所从事的禁酒运动也引起了关注。《大陆报》1928 年 12 月 9 日号报道了当时在日本成为话题的"禁酒运动"，报道了 6000 人呼吁制定全国禁酒法并举行游行的消息，贺川"与十几位劳动运动和社会运动的领导人一起站在了游行的前列"。[5]

1928 年 12 月，来自美国 24 个州和 36 所大学的美国大学生准备访问中国国民党政府统治下的苏州。他们花了两周时间访问了日本京都、奈良、东京、日光、镰仓和大阪等地。《大陆报》1929 年 1 月 9 日号介绍了这些美国学生们的日程并写道："这些学生幸运地受到了著名国际联盟日本代表新渡户稻造博士，

---

[1] Gardner L.Harding, "Social Idealism In Modern Japan--Slum Christian Preacher, Novelist, Poet Is Unique Character", *The China Press*, (26 April 1925), B1 (The New York Times).

[2] *The China Press*, (23 August 1925), C5.

[3] "Mr.Toyohiko Kagawa noted social worker", *The China Press*, (20 June 1926), 17.

[4] "Miss Kyong Bae Tsimg and The Thousand Character Movement", *The China Press,* (13 May 1928), 8.

[5] "Prohibition Movement is Launched in Japan--6000 Dry Crusaders Stage Demonstration In Tokio", *The China Press*, (9 December 1928), D29.

著名民众领袖和社会改革家贺川丰彦博士的欢迎。"[1]贺川和新渡户在国际交流活动中的合作引起了关注。1930 年 2 月 22 日,《大陆报》关注了日本 1930 年第 17 届众议院议员总选举的结果，报道了犬养健（1896-1960），大山郁夫当选，安部矶雄、铃木文治以及贺川落选的情况。该报道称贺川为"著名的基督教社会运动家"。关于贺川落选的原因，《大陆报》观察到"贺川讨厌作为国会的候选人，其关心主要集中在社会事业上"。[2]事实上，当时贺川原本就没有成为国会议员的意愿。

贺川应中国基督教界的邀请，于 1930 年 7 月 26 至 8 月 4 日参加在杭州之江大学举办的中华全国基督教协进会的全国干事夏令会。[3]《大陆报》报道并详细介绍了这一系列活动。《大陆报》1930 年 7 月 11 日号介绍贺川是"日本历史上最优秀的社会改革家"，"著作等身的作家"，"他由于其著作《贫民心理研究》在国际上博得了名声"。据该号报道，贺川将于 7 月 22 日（星期二）正午 12 点 15 分在上海北京路 3 号出席上海美国大学同学会（American University Club of Shanghai）主办的午餐会，并作题为"日本的劳动问题和社会运动"的演讲。[4]上海美国大学学会成立于 1905 年，从 1908 年开始招募中国会员。[5]这项活动面向美国大学的在校生或毕业生。[6] 1930 年 7 月 19 日至 8 月 4 日贺川在上海的演

---

[1] "Floating College From America Arrives Here In Cruise Around World--President Van Buren Brings Co-Educational Institution Of 95 Students; Sails At Noon Today For Hongkong", *The China Press,* (9 January 1929)，1.

[2] "Victors In Election Are Ken Inukai Of Seiyukai；Ikuo Oyarna，Proletarian--Main Feature Thus Far Is Unexpected Defeat Of Three Of Eight Radicals Who Were Returned To Diet In 1928", *The China Press,* (22 Febuary 1930), 1.

[3] 《全国干部夏令会消息-贺川丰彦应约到会》,《总会公报》2（7），1930：563.

[4] "Noted Japanese Social Reformer Will Talk At A.U.C.Tiffin", *The China Press*, (11 July 1930), 2.

[5] 张志伟：《基督教与世俗化的挣扎:上海基督教青年会研究，1900-1922》台北：国立台湾大学出版中心，2010 年，166 页。

[6] Paul French, *Carl Crow-A Tough Old China Hand:The Life, Times, and Adventures of an American in Shanghai*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006, p.153.



讲会由上海美国大学同学会主办。贺川抵达上海后，于 7 月 21 日下午 5 点 15 分在上海的 Mission Building 参加说教祈祷会并进行演讲，《大陆报》1930 年 7 月 21 日号介绍贺川为“最杰出的日本基督教徒”，并对贺川进行了报道。[1]7 月 22 日正午 12 点 15 分，上海美国大学同学会主办的午餐会如期召开，包括贺川在内，至少有 8 名普林斯顿大学毕业生出席了午餐会。其成员有当时的沪江大学校长刘湛恩（1896-1938，Herman C.E.Liu,中国著名教育家，沪江大学首位中国校长），美国大学同学会前会长 Julean Arnold（1875-1946）等，会议由巴顿牧师（Rev.C.E.Patton）担任主持。根据《大陆报》1930 年 7 月 23 日号的报道，贺川概述了日本的劳动条件，详细介绍了以改革为目标的各种组织和机构等。他还谈到了女性人口的重要性，他说，如果日本不消除白色奴隶（White Slavery）[2]，将陷入悲惨的境地。在该报道中，贺川被报道为“日本有名的诗人及散文作家”，被高度评价为“贺川博士演讲的显著特征显示了日本人在文学世界中品位的提高”。关于劳动问题，《大陆报》说：“他现在担负着研究中国工人劳动条件的使命，正在进行有关这个主题的一系列讲座。”[3]这样，为了改善中国工人的劳动条件，国人对贺川寄予期待。

《大陆报》1930 年 7 月 23 日号称贺川是“具有国际影响力的小说家”，“日本最重要的工人运动领袖”。他的自传小说《越过生死线》以“Across the Death Line”和“Before the Dawn”两个英文标题出版，报道称“这部小说可能在日本以外的国家比在自己的国家更有名”。[4]可以看出，《大陆报》执笔者对《越过生死线》的关注度很高。

[1] “Dr.Kagawa to Speak”, *The China Press*, (21 July 1930), 2.

[2] White Slavery:指在 19 世纪的美国被强制从事卖淫或受到性虐待的女性,在日本指娼妓。

[3] “Japanese Leader Addresses Local Tiffin Party--Dr.T.Kagawa Tells A.U.C.Hosts Of Labor State, Literary Tastes”, *The China Press,* (23 July 1930), 1.

[4] “BREVITIES: LOCAL AMD GENERAL, Dr.Kagawa At‘Y’”, *The China Press*, (23 July 1930), 16.

当时沪江大学英语系主任郝齐佳（密歇根大学博士）以《关于贺川丰彦这个人物》（Kagawa，The Man）为题，附照片（图 2），在《大陆报》1930 年 7 月 24 日号上投稿介绍贺川。郝齐佳称贺川为“日本的新先知”，“国际知名的小说家和诗人”，“简·亚当斯式的社会活动家”。郝说：“在亚洲，诞生了许多先知。孔子、释迦牟尼、基督、穆罕默德和其他许多人。现在，印度的甘地和日本的贺川都在这个名单中”，他对贺川赞不绝口，并将其介绍为“具有创造性的人”。[1]



图 2 贺川丰彦（Huizinga，Henry，“Kagawa，The Man”.*The China Press, (*24 July,1930）, 3.

《大陆报》1930 年 7 月 25 日号报道，贺川计划晚上 9 点 15 分在基督教青年会上讲述他一生中代表日本工人从事的改革运动。[2]

而 1930 年 7 月 26 日号则将贺川介绍为“很受欢迎的日本人、社会改造家”，认为贺川“在上海的追随者和崇拜者越来越多”，称“其演说确实非常成功”。此外，在 7 月 25 号晚上的集会上，由高伯兰（A. R. Kepler）作主持并介绍贺川。贺川谈到了日俄战争结束后日本的情况，他说日本迎来了一个相当微妙的时期，尽管整个日本都处于贫困和经济衰退的状态，但他对战胜强大的俄国感到自豪，

1 Huizinga. Henry, “Kagawa，The Man”, *The China Press*, (24 July 1930), 3.

2 “Dr.Kagawa At‘Y’”, *The China Press*，(25 July 1930), 16.



并在这种情况下开始了救助贫民的行动。[1]

1930 年 7 月 26 日号将贺川介绍为“日本著名的社会运动家”，并总结了贺川的发言。贺川从日本工人运动、农民运动、普选运动、废除娼妓运动、普及教育等方面介绍了日本的社会改革，并发表了演讲。他论述了马克思主义在日本影响力的增大，宣称共产主义的活动使农民变得保守等问题，呼吁如果不在全日本普及“基督教原理”，工人运动就很难进行。[2]可见，主张社会运动与基督精神相结合的基督教社会主义思想也被介绍到了中国。

如上所述，在 1930 年 7 月至 8 月的短暂停留期间，贺川应美国大学同学会的邀请与在上海的美国大学毕业生和学生进行了交流。此外，他还围绕工人运动、农民运动、普选运动、废娼运动、教育的普及等相关主题进行演讲。会后，贺川不仅赢得了中国的追随者和崇拜者，还赢得了来自美国的追随者和崇拜者，贺川在上海逐渐声名鹊起。

另外，贺川为了开展“神之国运动”，于 1931 年 1 月至 2 月访问了中国的上海、苏州、南京和山东部分地区。《大陆报》追踪报道了贺川在上海的活动。1931 年 1 月 18 日号称贺川为“日本杰出的社会运动家，自由主义运动的领导者”，并预告贺川将于 1 月 19 日正午 12 时 15 分，在宁波路 Ladow’s Tavern 酒店参加上海协和礼拜堂（Shanghai Community Church，现称国际礼拜堂）的年会。[3]《大陆报》1 月 24 日号记录了这一集会的情况。贺川作为特邀嘉宾出席了集会，另有 100 多人出席。在这一集会上，讨论主要围绕中国的问题、上

[1] “Kagawa Gives Interesting Talk On His Social Work”, *The China Press*, (26 July 1930), 3.
[2] “Eminent Social Worker Describers Japanese Fight For Manhood Suffrage--Dr.Toyohiko Kagawa’s Address On Labor Problems, Communist Activities, Purity Question Delivered At Club”, *The China Press*, (26 July 1930), 14.
[3] “Friendship Body to Meet at Old Carlton”, *The China Press*, (18 January 1931), 8.

海的国际问题以及从更广的视野看待国际关系三个主题。[1]

1931 年 7 月底至 8 月初，贺川出席了在加拿大多伦多举行的世界基督教青年大会。《大陆报》1931 年 8 月 1 日号记录了贺川的参会。据其报道，贺川被介绍为“大会的主要人物”并做了演讲，他对现代文明的经济动机进行批判，引起了人们的关注。此外，在讲座中，贺川宣布世界大萧条只能通过自我牺牲来解决。[2]

以上是从 1925 年到 1931 年九一八事变为止《大陆报》中贺川报道的大体情况。《大陆报》传达了在日本大正民主主义运动中活跃于工人运动、农民运动和禁酒运动等社会运动的贺川形象。在 1930 年 7 月至 8 月访问上海期间，贺川应美国大学同学会的邀请与中国人进行友好交流，并就日本的工人运动、农民运动、普选运动、废娼运动和普及教育等方面进行了数次演讲。在数次访中后，贺川作为国际著名的社会运动家在中国获得了很高的评价。因此，可以认为这一时期是贺川在《大陆报》中的名声达到巅峰的时期。

（二）从九一八事变到七七卢沟桥事变的报道（1931-1937）

九一八事变爆发后，贺川因其著作等身，活跃于和平活动及宗教运动，更被《大陆报》大力报道。

《大陆报》1932 年 3 月 13 日号预报了 Elam Anderson 在 1932 年 3 月 14 日中午 12 点 15 分开展一场关于贺川著作《爱的生命法则》的书评会，[3]对贺川的宗教书籍予以关注。

1932 年 7 月 9 日号称贺川为“日本合作社运动的领袖”，并将其视为“对日本

---

[1] “COMMUNITY CHURCH”, *The China Press*, (24 January 1931), 17.

[2] “Governor Judd Hopes to Pacify Warring Houses--Hawaiian Students Vote For Twenty Greatest In History”, *The China Press*, (13 July 1931), 6.

[3] *The China Press,* (13 March 1932), 11.



年轻军官们的扩张主义最有力的反对者”。[1]所谓的年轻军官们，是指 1932 年策划日本“五一五事件”的主谋势力。中国方面介绍了贺川关于“只有合作社运动才能抑制军国主义的思想”，传达了贺川的和平主义与批判日本军国主义的立场。1932 年 12 月 25 日号将贺川称为融合了社会运动家、劳动领袖、教育家、牧师、传道者、神秘主义者等多种称号的人物，并介绍了贺川所著宗教书籍《爱的生命法则》（*Love the Law of Life*），《神的新生》（*New Life through God*）的出版。[2]此外，贺川的小说《一粒麦子》也受到了《大陆报》的关注。《大陆报》1933 年 10 月 22 日号评价贺川是为“远东最受关注的人物之一”，“贺川对贫困问题有着无与伦比的洞察力”。据介绍，《一粒麦子》已经出版了 150 版，并被搬上舞台剧和电影。[3]

除了介绍贺川的作品之外，《大陆报》也报道了以“贺川（Kagawa）”为主题的讲座。在日本生活多年的 Fred Taylor 女史（生卒不详）于 1933 年 11 月 13 日 12 点 15 分在上海的协和礼拜堂以“贺川（Kagawa）”为主题，介绍了 William Axling 写的关于贺川的传记。[4]这是 William Axling 在 1932 年由 *Student Christian Movement Press* 出版发行的名为《贺川丰彦》的传记。[5]可以想象，随着演讲者介绍贺川的事业，更多的人了解了贺川的事迹。

而在九一八事变后，《大陆报》最关注贺川的年份则是 1934 年和 1936 年。

首先，考察 1934 年的报道。1934 年 1 月至 3 月，贺川应菲律宾国家基督

[1] “WORLD PRESS OPINION- Transition Now Taking Place In Japanese Political Scene Explained”, *The China Press*, (9 July 1932), 16.

[2] *The China Press*, (25 December 1932), F16.

[3] “A Grain of What-by Toyohiko Kagawa”, *The China Press*，(22 October 1933), 11.

[4] “Address Will Follow Tiffin”, *The China Press*, (11 November 1933), 11 and “Talk On Kagawa Will Follow Tiffin-Meeting”, *The China Press*, Shanghai, (12 November 1933), 12,“Auxiliary’s Meeting Held Monday”, *The China Press,* (14 November 1933), 11.

[5] William Axling, *“Kagawa”,* London:Student Christian Movement Press, 1932.

教联合会的邀请在菲律宾马尼拉停留了几周。在他回家的途中，贺川计划在1934 年 3 月 9 日，10 日和 11 日访问上海，并发表数次演讲。《大陆报》1934 年 1 月 26 日[1]，1934 年 1 月 28 日[2]和 1934 年 3 月 8 日[3]连续三次报道了贺川将途径上海的消息。可以看出，《大陆报》对贺川非常感兴趣。特别是在 1934 年 3 月 8 日，贺川被称为“著名的社会活动家和作家”，并且其在上海停留三天的日程表也被详细报道，如下所示：1934 年 3 月 9 日晚 7 时，在上海日本人 YMCA 主办的位于 Boone 街的日本人俱乐部参加欢迎会，吃寿喜烧，并发表演说。韩国京城英和女子音乐学校的 Ahn Ketti-Young 教授为集会独奏。主持人是 K.S.Inui 博士。3 月 10 日中午，贺川将被邀请到上海日本青年学生会所。下午 5 点半，会见中国 YMCA 领导人。晚上 8 点，在中央日本人小学发表演讲。3 月 11 日上午 9 点至 10 点，向沪江大学的教授们和学生作演讲。中午在上海日本人俱乐部会见日本领导人。下午在协和礼拜堂演讲。晚上 8 点，在中央日本小学发表演讲。3 月 12 日上午 9 点返回日本。[4]

事实上，贺川在上海的日程是按照《大陆报》1934 年 3 月 8 日号公布的预告进行的。《大陆报》1934 年 3 月 10 日号报道了 3 月 9 日举行的欢迎会，称贺川为“著名的基督教领袖，社会活动家”，报道了来自多个国家共 100 多人参加集会。当时，日本公使馆的坂本义孝（Dr.Sakamoto，the Japanese Legation）等人也出席了会议。[5]坂本义孝（原明治学院大学国际学部教授坂本义和是其次子）是原上海日本人 YMCA 的理事，担任上海同文书院教授约 10 年，指导了

[1] “Local News Brevities”, *The China Press*, (26 January 1934), 14.

[2] “Mr.Toyohiko Kagawa, a well-known Japan Christian social worker”, *The China Press*, (28 January 1934), 5.

[3] “Shanghai Japanese to Welcome Dr.Kagawa--Well-Known Writer, Social Worker Here Tomorrow”, *The China Press,* (8 March 1934), 16.

[4] “Shanghai Japanese to Welcome Dr.Kagawa-Well-Known Writer, Social Worker Here Tomorrow”, *The China Press*, (8 March 1934), 16.

[5] “Kagawa, Noted Japan Christian Leader, Arrives- Many Attend Dinner At Japanese Club For Religious, Social Worker- Chinese‘Y’Will Be Host At Tiffin Tay”, *The China Press*, (10 March 1934), 9.



很多中日两国的学生。坂本被末包敏夫称为“彻底的和平主义者”。[1]

特别值得关注的是，1934 年 3 月 11 日下午 5 点在协和礼拜堂举行的以“东方的和平”（Peace in the Orient）为题的贺川的演讲会。《大陆报》1934 年 3 月 12 日号详细介绍了演讲会的具体内容。贺川说，日本在东方的过错是继承了英国和法国。为了世界和平，国家应该被分割得更小，合作社组织应该在消除资本主义的负面影响方面发挥很大作用。另外，贺川追溯了“白人入侵”东洋的历史，他说欧洲和美国作为“侵略者”，来到了中国、日本、菲律宾以及东洋各国。关于满洲，贺川声称，在日俄战争期间，日本从俄国手中拯救了中国和朝鲜。此外，贺川赞扬罗斯福总统对菲律宾独立运动的态度，并主张，如果菲律宾独立得以实现，美军应该撤出菲律宾。[2]可见，此时的贺川也受到了日本军国主义思想的影响。

另外，同一期《大陆报》3 月 12 日号以法语的“BON VOYAGE, Dr.Kagawa”（“祝你旅途愉快！贺川博士”）为题，将贺川评价为“世界著名的日本社会活动家和基督教领袖”，并转载了 1934 年 3 月 3 日刊于《南华早报》上贺川对中国人的道歉文。《大陆报》报道如下:[3]

> 从西方人和中国人双方的观点来看，现代日本的领导人具有缺乏罪恶感(sin)的微妙特征。但是，不应该认为这是所有日本人的普遍特征。为了探讨《南华早报》报道的内容，应该先阅读贺川博士的特定声明。《香港日报》3 月 3 日号上刊登了贺川的话：
>
> “我心里很痛。我对我国对中国人民的政策感到惭愧（guilt）。我必须

1 池田鲜：《曇り日の虹——上海日本人 YMCA40 年史》，东京：教文馆，1995 年，第 238 页。

2 “French, British Mistakes In Orient Scored--Dr.Kagawa Says Nippon Policy In Far East Followed Other Powers- Noted Christian Worker Hits Ideals Of League”, *The China Press,* (12 March 1934), 2.

3 “BON VOYAGE, DR.KAGAWA”, *The China Press*, (12 March 1934), 4.

向他们道歉。我认为中国人和日本人在亚洲应该是兄弟，应该是好朋友。我对已经发生的事情感到非常遗憾。但是，作为贺川丰彦博士，我什么也做不了。在日本，我身边有很多人这样想，但不幸的是，他们不是当权者。”

确实，像贺川博士这样的人在日本没有掌握权力，这是非常遗憾的。这对中国、苏维埃俄国、美国来说是不幸的事情，但最重要的是对日本人自身来说也是不幸的事情。斋藤内阁在执政期间，不断有关于腐败的报道，就连与学校相关的丑闻也相继被报道。据日本媒体报道，这是因为在日本的政治生活中，没有一个优秀的人能够被信任，进行更好的政治。

但当贺川博士宣称无力改善他国家可悲的状况时，他低估了自己的力量。他已经做了很多事情。他被称为“现代东方三大圣人”之一并非没有道理。另外两人是孙中山和印度圣雄甘地。我们希望贺川领导的“神之国运动”取得成功，同时祝愿他在日本从事的所有事业都能取得成功。很容易预测，他的影响力倍增会带来好的结果。

（笔者译）

《大陆报》将贺川与当时的日本当局区别开来，积极地接受了贺川的道歉。《大陆报》认为，从当时西方人和中国人的角度来看，日本领导人缺乏罪恶感(sin)，与之相比，贺川则对日本在中国人的政策上感到深深的罪恶感。另外，《大陆报》虽然对贺川在日本缺乏影响力感到遗憾，但评价贺川是与甘地、孙文并列的“现代东洋三大圣人”之一，对贺川影响力的增长寄予期待。金丸在2017 年曾经批判说“贺川将来自信仰的‘原罪’中的救助思想和从世俗出发的‘罪行’中的谅解思想联系在一起，不断向众人讲述。”[1]将属于公的国家罪恶与属于私

[1] 金丸裕一：《中国における贺川豊彦评価をめぐって—1920 年から 1949 年の事例研究》，《立命馆経済学》65（6），（2017）：189-208。



的个人救赎结合在一起进行讲述和传教，这是很容易受到基督教基要主义者的批判的。但是，据 1934 年《大陆报》的报道，中国人看到的是作为基督教社会主义者的贺川对日本的政策抱有强烈的罪恶感(sin)。这样，在对贺川思想的研究领域，当代研究者的看法和过去当事人的看法是存在明显差异的。

此后，贺川依然受到《大陆报》的关注。《大陆报》1934 年 9 月 9 日号报道了贺川出版的《日本和基督》（*Christ and Japan*）一书。关于《日本和基督》，《大陆报》说：“他关于基督和日本关系的论述满足了我们的期待”。“贺川博士就日本和日本人展开了讨论，分析了日本人性格的强弱。我们从他那里学到了日本‘展现价值的神秘力量’”。[1]

1936 年以后，贺川语录经常在《大陆报》“今日引用”栏目中被介绍。例如，1936 年 2 月 12 日号说：“美国有天堂和地狱。两方面我都想看”，[2]“99%的日本知识分子反对战争”。[3]而被引用的贺川语录大部分是从《日本与基督》(*Christ and Japan*)一书中摘录的。可以看出，《大陆报》的记者们阅读了《日本和基督》，对其中的贺川语录产生共鸣并分享在《大陆报》上。可以说，《大陆报》是国人了解贺川思想的一个窗口。《大陆报》1936 年 4 月 27 日号以“日本有三个人参加世界宗教大会。贺川丰彦、铃木大拙、姊崎正治参加 7 月的伦敦会议”为题，评价贺川为“日本实践基督教的先驱者”。另外，贺川与铃木大拙，姊崎正治并列，被介绍为著名的日本神学家。[4]

以上是《大陆报》对贺川的肯定性报道。1936 年以后，逐渐出现对贺川的

---

[1] Penniston. John B., “JAPANESE LIBERAL HITS MANCHURIAN INVASION-Kagawa Says Intellectuals United In Stand Against Action, Blames Professional Patriots In Latest Publication”, *The China Press,* (9 September 1934), 20.

[2] Today Quotations, *The China Press*, (12 Febuary 1936), 10.

[3] Today Quotations, *The China Press,* (28 March 1936), 10.

[4] “Japan, To Have 3 Men At World Religious Meet Kagawa, Suzuki, Anezaki Will Go To London For July Conference”, *The China Press,* (27 April 1936), 2.

批判性报道。《大陆报》记录了 1936 年 3 月 25 日晚上在密歇根大学发生的事件。据《大陆报》1936 年 5 月 29 日号报道，3 月 25 日晚，贺川在密歇根大学安娜堡校区举行讲座，在问答环节上，贺川使用了"满洲国"一词，激怒了中国人。结果，密歇根大学的 35 名中国留学生集体退场表示愤慨。贺川对抗议的中国留学生之一解释道："因为美国的报纸也使用了这个词"。同时，贺川也说明了使用这个词的理由。对此，密歇根大学的中国留学生协会后来发表了寄给贺川的公开信：

对贺川的措辞严正声明

> 我们认为，你对日本军国主义的态度始终保持的是公正心，具有世界视野。我们把你当作我们的朋友，并不怀疑你的诚意。如果你收回"满洲国"这个由日本政府自己创造的极其不诚实的词语，我们还是想和你重新建立友好关系。这样，我们就可以防止美国朋友的误解。
>
> 如果你对世界和平的信息是诚实的，那么我们中国人就会努力理解它的深刻含义。但是，在此之前，我们要求你放弃这个对我们来说非常不愉快的词语，称其为"满洲"。如果使用"国"这个政治术语，意思是维持征服者的现状，那么进行这样的和平说教是毫无意义的。[1]

（笔者译）

这样，中国留学生们要求贺川撤回"满洲国"一词，他们认为，如果使用"满洲国"这个词，完全不能期待和平说教。中国留学生从民族主义的观点出发，严厉地批判了当时大多数日本人承认的"满洲国是既定事实"的贺川言论。后来，

[1] "Chinese Walk On Speech By Kagawa Japan Talker's Use Of Word 'Manchukuo'Provokes Incident", *The China Press,* (29 May 1936), 14.



该声明被转载到许多在中国发行的报纸上。例如 *The China Weekly Review* 等。[1] 以此为契机，《大陆报》对贺川的评价迎来了分水岭，从高度赞扬贺川的和平主义到批判贺川的言论。

另外，贺川与中国人的意见对立还在继续。据《大陆报》1936 年 7 月 11 日号报道，在对世界局势的关心度高涨的情况下，讨论国际关系的研究会在美国教友会（1917 年成立，美国宗教组织）的赞助下，于 1936 年 6 月至 7 月在美国数个大学召开。其中，被介绍为"著名的日本基督教领袖及合作社运动指导者，国际问题专家"的贺川也参加了会议。中国方面，著名的 YMCA 领导人顾子仁（1887-1971）参加了会议。[2]贺川声称，经济问题是民族主义的根源，并呼吁鼓励建立合作社，这样就可以摧毁民族主义的经济基础。对此，顾子仁强烈反对贺川的意见。顾主张，中国民族主义的影响力，可以把分散在各省的力量团结起来，形成强大的中央政府，这样才能拯救中国。最终，欧洲诸国代表和美国的政府相关人士拥护顾子仁的意见，认为民族主义和由此产生的激烈的人种对立是现在世界上最紧迫的问题。[3]顾子仁于 1931 年 7 月至 8 月与诚静怡、徐宝谦等人一起在美国与贺川会面，实践了基督教领袖所主张的国际和平活动。[4]但是，在 1936 年，面临国家危机的顾认为，为了拯救中国，民族主义是必要的，期待着中国民族主义的扩大，也就与贺川之间产生意见对立。可以看出，贺川此时并没有正确认识到当时中国正在崛起的民族主义。与之相对，当时呼吁小日本主义的石桥湛山（1884-1973）则积极承认了中国日益高涨的民族主

[1] "Student Demonstrate in Shanghai on May-30--Go on Strike in North China", *The China Weekly Review,* (6 June 1936), 16.

[2] "World Affairs Institutes Grow to 10 This Year--Chain Of Colleges to Hold Meetings This Year", *The China Press,* (11 July 1936), 5.

[3] "Koo, Is Speaker at U.S.Midwest Meet Says Nationalism in China Uniting Country", *The China Press,* （9 August 1936), 3.

[4] 庾凌峰:《神の国運動と五カ年運動一賀川豊彦と誠静怡の関係を中心に》,《法政論叢》56（1），pp. 29-30，2020 年。

义，主张满蒙问题的根本解决方法是“直接认识支那建设统一国家的要求”，坚持满洲放弃论。[1]不得不承认，贺川对满洲问题的看法与石桥湛山大相径庭，贺川并未认同中国人的民族主义。这也体现了贺川思想具有局限性。

此后，对贺川的报道逐渐消失。只有少量报道提及贺川，如《大陆报》1937 年 7 月 3 日号称贺川为“著名的社会活动家和作家”，记录了他出席在东京帝国大学召开的世界教育联盟主办的第 7 届世界大会的情况。[2]这样，重视国家民族主义的现实主义者顾子仁与主张只有合作社才能实现世界和平的理想主义者贺川之间发生了意见对立，贺川失去了中国方面的信任。从此，随着七七卢沟桥事变的爆发，对贺川的报道也逐渐消失了。

（三）七七卢沟桥事变爆发后（1937— ）

全面抗战爆发后，《大陆报》对贺川的报道只有 3 篇。一篇是关于 1938 年印度马德拉斯世界宗教大会的报道。《大陆报》1938 年 11 月 8 日号介绍贺川说：“世界著名的社会改革家和作家。”并将其视为“与甘地、胡适并列，在亚洲最有影响力的三大人物之一。”并预报贺川将参加马德拉斯大会。另外，该号转载了《上海日报》（Shanghai Nippon）的报道，称贺川为“著名的基督教社会活动家”，并记录了贺川的以下发言：“大会结束后，我将在印度各地进行为期 7 周的演讲。我不想谈中日两国的敌对状态，计划在爪哇停留，明年 4 月返回日本”。[3]《大陆报》1941 年 10 月 3 日号则介绍了贺川所说的，“我们现代的

---

[1] 増田弘：《石橋湛山——思想は人類活動の根本·動力なり》，京都：ミネルヴァ書房，2017，第 131-135 页。

[2] “Many Notables to Take Part in Tokyo Meet--7th World Educational Conference To Begin On August 2--NOTED EDUCA TORS TO BE PRESENT--Talks On Promotion Of Education Scheduled”, *The China Press,* (3 July 1937), 13.

[3] “Nazi War On Christians Hit By Reich Pries--Attacks Idea Serving Nation Fulfils Duty to God--China To Send 45 to Mission Meet Conference to Be Held In Madras，India，Next December”, *The China Press*, (8 November 1938), 7.



机械化文明，像巨大的恐龙一样，头脑非常小，但其巨大的身体已经麻痹了”。[1]

随着太平洋战争爆发，《大陆报》停刊。1947 年 9 月一度复刊，1949 年上海解放，《大陆报》停止发行。

三、结语

本文按时间顺序整理了从 1925 到 1941 年《大陆报》中有关贺川的报道，对 58 篇报道进行了详细地分析。本文追迹了 1930 年贺川在上海进行的交流活动，1934 年贺川对中国人道歉后《大陆报》的看法以及 1936 年贺川在美国与中国人之间发生的意见对立。本文重点考察了民国时期《大陆报》对贺川评价的嬗变过程。

作为具有卡里斯马权威的宗教领袖，贺川在 20 世纪 20 至 40 年代曾多次到访中国，20 年代积极参与吉野作造关于“中日亲善”的构想，逐渐为中国人所熟知。30 年代初，提倡将福音与社会运动相融合，并主张积极进行社会改造的贺川的社会福音思想被诚静怡等人所接受，成为“五年运动”的重要理论来源。贺川的思想不仅影响了众多中国知识分子和宗教领袖，其劳动思想、农民运动思想、合作社运动思想、神之国运动思想更是成为中国知识分子吸收西洋文化的重要媒介。融合社会思想与宗教思想的贺川社会福音思想经过民国知识分子的介绍传入中国，其以福音来改造社会的理念也引起了中国宗教界自由主义者们的关注。但是，由于贺川无法认清日本帝国主义政府在满洲真正的侵略意图，也无法清晰地认识 30 年代中期中国崛起的民族主义。因此，不得不承认贺川的思想和行动有其时代局限性，贺川也无法摆脱日本对外侵略国策的影响。但是，正如金丸裕一所主张的，“将这归咎于贺川丰彦个人的资质或问题是不恰当

[1] *The China Press*, (3 October 1941), 10.

的评价，这是他所属的日本新教教界全体的问题，只有把贺川放在那个时代潮流中，才能对贺川有一个公正的认识”。[1]

[1] 金丸裕一：《賀川豊彦による「中国」言説の一考察》，《賀川豊彦論叢》26，（2018）：95。



The Historical Changes of the Image of Toyohiko Kagawa in China during the Period of the Republic of China (1925-1941): Centered on the Report of *The China Press*

YU Lingfeng (Anhui University)

Abstract: This article compiled 58 reports of *The China Press* about the Japanese social activist and Christian leader Who is called Toyohiko Kgawa in *The China Press* in detail, exploring the historical changes in the evaluation of Kagawa and his friendship situation in China. The article mainly discussed the report about Kagawa in *the China Press* in three periods as follow: 1) The first reported time to the Mukden Incident(1925-1931); 2) the Mukden Incident to the Lugou Bridge Incident (1931-1937); 3) After the Lugou Bridge Incident (1937-1941). First of all, this papaer focused on the exchanges between Kagawa and the Shanghai American Alumni Association in 1930, revealing the process of Kagawa' effort to build the context of Sino-Japanese-American communication. Secondly, The paper analyzed Kagawa's apology to the Chinese for Japan's actions in China and expoled views of *The China Press* on him. In addition, This papaer investigated the oppositive relationship between Kagawa and Chinese Christian leaders in the United States in 1936. By analyzing the reports of *The China Press* on Kagawa, not only filled the gaps in Kagawa's study, but also helped to explore the role of Japanese Christian leaders' efforts to peace in modern times. The efforts made in the history of Sino-Japanese exchanges have provided a new perspective for exploring the history of Christian exchanges in Northeast Asia.

Keywords: Toyohiko Kagawa, *The China Press*, Sino-Japanese Relation, the Republic of China era

二十世纪文学作品中来华传教士形象研究

王丽君（福建师范大学）

摘要：二十世纪的文学作品中出现了形形色色的传教士形象，作为一个异国形象群体，每个作品中的传教士形象都有着特殊的意义。通过对二十世纪文学作品中的传教士形象进行系统梳理和分析，笔者将其归纳为虔诚善良的人道主义者、阴险虚伪的侵略者、世俗性和宗教性相结合的基督徒这三类，并总结出传教士形象塑造的差异与作家的个人经历及其精神信仰、“社会集体想象物”、时代环境大背景有关。

关键词：二十世纪、来华传教士、异国形象

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202206_(18).0006

因近代受列强侵略影响，中国开始以一种被动的姿态与世界进行交流，自此，大量的西方传教士以宗教传播使者的身份来到中国宣扬教义，据教会内部记载：“1889 年有 1296 名新教传教士在华”[1]，“到 1905 年，在华新教传教士已经到达 3445 名，其中包括 1432 名男性、1038 名传教士妻子、964 名单身女性”[2]。清末民初时涌现了许多著名的传教士，如系统地翻译了中国经典的汉学家理雅各、最早在中国进行医学传教的合信、通过兴办教育进行传教的西方文化使

[1] 赖德烈：《基督教在华传教史》，雷立柏译，香港：汉语基督教文化研究所，2009 年，第 513 页。

[2] 赖德烈：《基督教在华传教史》，第 513 页。



者林乐知以及长期负责管理京师同文馆和京师大学堂的丁韪良，这些传教士在传播神学知识的同时，大力发展中国的教育、医学、新闻业等现代领域，他们为中国带来了新的文化、新的思想、新的技术，为中国走向现代化贡献了力量。由此可见，近代来华传教士在中国的传教活动并不局限于单纯地宣扬宗教精神，还深刻地影响了中国的政治革命、社会经济以及文化的发展。因此，作家们在创作时都无法忽略这样一个特殊的异国群体，纷纷将传教士写入他们文本，并成功地塑造出了各具特色的传教士形象，既有在宗教活动的掩盖下残害中国百姓的殖民侵略者，还有为上帝传播福音、为中国带来西方文化的布道者等等。在过去学界的来华传教士形象研究中，学者习惯以一种二元对立的方法，将传教士分为正面形象与反面形象，现代文学中的传教士化为妖魔，而当代文学中的传教士则升为天使。事实上，文本中的传教士形象并不只是单一的好或者坏，还存在其他的因素有待于深深挖掘。基于以上的考虑，本文将以来华传教士形象为切入点，以二十世纪的文学作品为一断面，以传教士的个人经历、行为、品性等为依据，将传教士形象进行分类研究，并探索其塑造差异的原因。

一、二十世纪文学作品中来华传教士形象分析

各类形象鲜明的传教士形象在文学作品中凸显，本文选取深度描摹来华传教士形象的文本作品作为研究对象，如《邵武四十年》《金陵十三钗》《二马》《冲积期化石》《丰乳肥臀》《一句话顶一万句》等文本，通过对作品中的传教士形象进行整理分析，将其分为虔诚善良的人道主义者、阴险虚伪的侵略者、世俗性和宗教性相结合的基督徒三大类。

（一）虔诚善良的人道主义者

此类传教士在作品中多以正面形象存在，他们内心怀揣着虔诚的宗教信仰，忠于上帝，忠于传教使命，深深热爱着为人类传播福音的事业，希望将福音和

爱传给更多人民，让更多的人民受到上帝的庇佑。他们在中国传教的行为体现了基督教中平等的博爱精神、无私的救赎精神和伟大的宽恕精神。

刘震云的作品《一句顶一万句》展现了一个为宗教而献身的传教士形象——老詹。老詹在 26 岁时就跟随叔叔来到了中国，为河南延津的传教事业奉献了四十多年的时光。他身上最可贵之处就是对宗教执着的信仰。虽然在老詹长达四十多年的传教生涯，仅仅只发展了八个信徒，可他从未放弃过神圣的事业，尽管已经七十多岁的高龄了，仍每天跑遍延津县劝说人民信教。在那个物质极度匮乏的年代，在落后闭塞的农村，人民都在为了满足自身的物质需求而拼命奋斗，没有多少人在意精神上的需求，真正愿意信教的人寥寥无几。延津人民总是对老詹说："你要能让主来帮我贩茶，我就信他"[1]，"你要能让主来帮我破竹子，我就信他"[2]。因为在延津人民看来，"宗教要能解决现实的问题，才可以成为他守护的岗位"[3]。可正是因为在无人信主，无人信他的情况下，老詹依旧坚守着，这才体现了老詹的精神的可贵。后来，老詹坚持不懈地传教行为展现了传教士的虔诚和执着，是老詹的信念给予了吴摩西心灵皈依的家园。

严歌苓在小说《金陵十三钗》中塑造了一位英格曼神父，他心怀善意，对中国人民有着深深的怜悯之心，是"救赎"的象征。英格曼神父无法违背自己善良的内心，无法对人的生命置之不理，所以他不惜以自己的生命为代价，对中国人民伸出援助之手。他保护着四十四位女学生，他也在危及的关头，救下了中国伤兵。虽然英格曼神父说："很抱歉。请不要逼迫本教堂违背中立立场。[4]"

[1] 刘震云：《一句顶一万句》，武汉：长江文艺出版社，2009 年，第 114 页。

[2] 刘震云：《一句顶一万句》，第 114 页。

[3] 程敏：《只为寻找一句话——关于小说<一句顶一万句>的思考》，载《齐齐哈尔大学学报(哲学社会科学版)》，2012 年第 2 期，第 104 页。

[4] 严歌苓：《金陵十三钗》，北京：北京联合出版公司，2012 年，第 65 页。



但他心里仍想着"不能置门外的中国士兵的生死于度外"[1]。他还收留了在战争中无处藏身，连安全区都嫌弃的妓女，他想着"让她们在仓库里先藏一两天，我和国际安全区交涉一下，再把她们送到那里去"[2]。英格曼神父作为救赎的象征，在严峻危急、自身难保的情况和形势下，依旧勇敢地为中国人民撑起保护伞，这样的行为震撼了原本贪生怕死的妓女的心灵。他不但在物质层面拯救了被人轻视且玩弄的妓女，而且也从精神层面救赎了这群妓女的灵魂。妓女原本"是被社会道德放逐的边缘人"[3]，"是危险的、具有社会破坏力量的群体"[4]，但是最后也用自己的血肉之躯完成了对女学生的救赎。

传教士福益华（Edward Bliss）是非虚构文本《邵武四十年》中的主人公，是一个拥有现代科学技术知识的善良博爱的传教士。他的内心有着充足的宗教信仰活力，并且受过良好的大学教育，掌握着现代社会的科学文化知识。他于十九世纪末从太平洋的彼岸漂洋过海到中国，再顺着闽江逆流而上，最后到达内陆的盗匪狂獗、民生艰辛的偏远小山城邵武，以医学传教士的身份，利用所掌握的科学文化知识，通过"医学""教育""出版"等方式在此进行"间接传教"，希望将福音的种子带给人民，救人民于苦难之中，并在此坚守四十年。福益华毕业于美国耶鲁大学，且来自有身份、有教养的家庭。"在福益华的时代，只有 1%的男子是大学毕业。[5]"可见，福益华是一位不可多得的人才，但他没有留在美国享受优越的生活，也没有在本土为他的同胞做贡献，而是带着他所掌握的现代化的新技术和虔诚的内心信仰来到了偏僻落后的邵武，为闭塞的乡村书写现代化的篇章。他凭借着自己个人的微弱的力量为闽北地区提供了现代化的医疗

---

[1] 严歌苓：《金陵十三钗》，第 65 页。

[2] 严歌苓：《金陵十三钗》，第 16 页。

[3] 黄彩萍：《苦难与救赎——严歌苓小说〈金陵十三钗〉的身体隐喻》，载《鄂州大学学报》，2018 年第 2 期，33 页。

[4] 刘传霞：《被建构的女性》，济南：齐鲁书社，2007 年，第 162 页。

[5] 小爱德华·布里斯：《邵武四十年》，安雯译，北京：中央编译出版社，2015 年，第 5 页。

服务，解救了当地人民的痛苦。前三十年，福益华一边学习当地方言一边救治当地的病人，他抢救难产的孕妇，为新生婴儿提供新鲜的牛奶，建立现代化的医疗诊所，寻求控制牛瘟的方法……他克服了众多难以想象的困难，改善了邵武落后的医疗状况。后十年福益华与自然、精神灾难作斗争，这期间他经历了洪水、瘟疫、疟疾和军阀混战等多种劫难。洪水冲走了他的心爱的诊所，疟疾入侵了他的身体，军阀混战差点使他丢了性命，但是福益华依旧坚持着他的初心，履行着他的使命。

（二）阴险虚伪的侵略者

此类来华传教士的宗教信仰并不纯粹，他们虚伪且阴险，带着深深的殖民野心，怀揣着不良的目的，凭借着传教士的身份，做出了一系列违反教义的行为，谋取私利，蔑视并且迫害中国百姓。

张资平的小说《冲积期化石》中刻画了一个伪善又贪婪的申牧师。他有着十余年的传教历程，是一个资深的传教士，但是他的所作所为，完全违背了基督精神。他心灵已麻木，"忍心作宣教士的爪牙，帮助他组织一个残酷无人道的教会政府"[1]，借着宗教的名义为自己谋私利，不惜伤害他人的性命，即使是自己的女儿也在所不惜。为了满足在金钱和权势方面的欲望，申牧师让自己的亲生女儿璋儿去照顾有着三妻四妾的官府大人的马公子，将亲生女儿当作摇钱树。在璋儿被马公子玩弄抛弃了以后，身为父亲的他也不曾有过丝毫的怜悯与同情，反而斥责璋儿"天下也有这么蠢的东西[2]"，以致璋儿最后在父亲尖锐的责骂声中走向了死亡。正是申牧师"一面教人认罪，一面背着人作恶"[3]的行为毁了少女璋儿，但他却从未有过愧疚之心，他还理直气壮地说"璋儿的死是天罚，是上帝叫

[1] 张资平：《冲积期化石・飞絮・苔莉》，北京：人民文学出版社，1988 年，第 62 页。

[2] 张资平：《冲积期化石・飞絮・苔莉》，第 76 页。

[3] 张资平：《冲积期化石・飞絮・苔莉》，第 83 页。



她死的"[1]。亲生父亲为了满足自己的贪欲，而摧残自己亲生女儿的行为，已经完全与人性相背离。这种金钱至上、利益至上的观念，揭露了申牧师信仰上帝的虚假和热爱金钱的真实。

老舍作品《二马》中的伊牧师是一位在中国传教了二十多年的传教士，他的身上充满了帝国主义殖民色彩，鄙视中国百姓，是一个极其虚伪的英国传教士。伊牧师十分熟悉他眼中的中国，"对于中国事儿，上自伏羲画卦，下至袁世凯作皇上，（他最喜欢听的一件事）他全知道。除了中国话说不好，简直的他可以算一本带着腿的'中国百科全书'"[2]。但是"他的信仰极端褊狭，带着极端的民族沙文主义色彩"[3]，在伊牧师的言语中弥散着强烈的民族优越感，时常在嘴边说着"到底是老英国呀"[4]。他的脑海中也深深根植着富有侵略性的民族主义思想，"半夜睡不着的时候，总是祷告上帝快快地叫中国变成英国的属国；他含着热泪告诉上帝：中国人要不叫英国人管起来，这群黄脸黑头发的东西，怎么也升不了天堂！"[5]除了心怀殖民侵略的野心，伊牧师还是一个极其虚伪之人，他的宗旨就是"传教士是非有两副面孔办不了事的"[6]。伊牧师平时都是偷偷地喝酒，不敢让教友们看见，但却又要在酒桌上假惺惺地说"我平常不喝酒"[7]，"只是遇着朋友，爱来一杯半碗的喝着玩儿"[8]，以此来显现他的敬业和友善。他打心眼里瞧不起中国人民，在背地里辱骂中国人民，就连他的教友老马也不例外。但是他却又极力地在中国人民面前表现出他友好善良的一面，为中国人民提供帮助。

[1] 张资平：《冲积期化石·飞絮·苔莉》，第 83 页。

[2] 老舍：《二马》，北京：人民文学出版社，2001 年，第 9 页。.

[3] 刘海霞：《论老舍早期创作中的基督教文化底蕴》，载《兰州学刊》，2014 年第 2 期，第 85 页。

[4] 老舍：《二马》，北京：人民文学出版社，2001 年，第 22 页。

[5] 老舍：《二马》，第 9 页。

[6] 老舍：《二马》，北京：人民文学出版社，2001 年，第 10 页。

[7] 老舍：《二马》，第 22 页。

[8] 老舍：《二马》，第 22 页。

当伊牧师费尽心力为二马联系好住房以后，他内心并没有助人为乐的体悟，而是"跑到街上，找了个清静地方才低声地说：'他妈的！为两个破中国人……'"[1]。这样如此矛盾的行为心理，将这位虚伪的传教士刻画得淋漓尽致。

《正红旗下》中有一个异国形象——传教士牛牧师，作品生动地展现了这位传教士的虚伪、贪婪、卑劣。牛牧师来华是因为他那位在中国卖鸦片而发了大财的舅舅告诉他："到那儿，你天天可以吃肥母鸡，大鸡蛋"，"你可以起码用一男一女，两个仆人"[2]。为了摆脱在美国穷困潦倒的生活，牛牧师就假借着传教的名义来到了中国。他任何行动的宗旨都是利益至上、金钱至上，所以他对传教工作也不大认真，因为"传教毕竟与贩卖鸦片有所不同"[3]，在传教工作上全力以赴并不能像贩卖鸦片一样发大财。牛牧师与伊牧师一样，民族优越感强烈，瞧不起中国人，"他觉得只凭自己来自美国，就理当受到尊敬。他是天生的应受尊敬的人，连上帝都得怕他三分"[4]。牛牧师在中国过上了吃饱喝足的神仙日子，"他差不多每三天就过一次圣诞节"[5]。可他并不满足，看着天主教的神父们"条件好，势力厚"，可以"买教徒，用势力庇护教徒，甚至修建堡垒，藏有枪炮"[6]，像个小皇帝，这让牛牧师非常羡慕，于是他开始渴望获得地位和权势。当多老大恭敬地向他请教关于《圣经》的问题时，他就开始膨胀自满，"觉得自己是一朵刚吐蕊的鲜花，没法儿不越开越大、越香"[7]。多老大对牛牧师的讨好与谄媚满足了牛牧师的虚荣心以及所谓的民族优越感，所以牛牧师非常喜欢多老大这类

---

[1] 老舍：《二马》，第 15 页。

[2] 老舍：《正红旗下・离婚》，厦门：鹭江出版社，2017 年，第 95 页。

[3] 老舍：《正红旗下・离婚》，第 96 页。

[4] 老舍：《正红旗下・离婚》，第 97 页。

[5] 老舍：《正红旗下・离婚》，第 95 页。

[6] 老舍：《正红旗下・离婚》，第 96 页。

[7] 老舍：《正红旗下・离婚》，厦门：鹭江出版社，2017 年，第 97 页。



人，因为他们“穷，没有一点架子，见了他便牧师长，牧师短，叫得震心”[1]，这让牛牧师“觉得自己多少像个小皇帝了”[2]。也正是出于对权势地位的渴望，当有钱有势的定大爷邀请牛牧师赴宴时候，牛牧师非常兴奋，“拿着那张请帖，老大半天舍不得放下”[3]，完全忘记了定大爷也是他瞧不起的中国人，他此刻只知道定大爷是阔人财主，想着“他须抓住定禄，从而多认识些达官贵人，刺探些重要消息，报告给国内或使馆，提高自己的地位”[4]。牛牧师的所作所为，使他彻底与基督徒的身份背离，完完全全显现了他利用宗教谋取私利的卑劣行径。

（三）世俗性和宗教性相结合的基督徒

这类传教士有着传教士的身份，但同时也明显地展现出世俗性的一面，有着凡俗人的七情六欲。《丰乳肥臀》中的马洛亚牧师就是宗教性与世俗性相结合的典型。

在长篇小说《丰乳肥臀》中，莫言从凡俗人性的角度，为我们塑造了这样一个既具有宗教性，又具有凡俗性的传教士形象——马洛亚牧师。马洛亚牧师怀着对上帝虔诚的信仰，独自一人从瑞典来到高密东北乡传教，他有着一颗悲天悯人的心，心系苦难的百姓，希望为中国人民带来福音，希望更多的人民受到上帝的保佑，他给战乱无数的高密东北乡带来了一丝温情的色彩，给受苦受难的人们带来了希望和慰藉。马洛亚牧师虔诚地信仰着耶稣基督，他总是不停地向主祷告，嘴里时常念叨着“万能的主啊”、“主啊”、“阿门”的字眼，以祈求获得上帝的保佑。文本中对马洛亚牧师的描写总是带着温度：他的“脸上是表示友

---

[1] 老舍：《正红旗下 • 离婚》，第 99 页。

[2] 老舍：《正红旗下 • 离婚》，第 96 页。

[3] 老舍：《正红旗下 • 离婚》，第 128 页。

[4] 老舍：《正红旗下 • 离婚》，第 128 页。

好的、悲天悯人的微笑”[1]，说他的眼睛是“温柔的蓝眼睛”，是“闪烁着悲悯蓝光的眼睛”，是“湛蓝色的、迷途羔羊一般的永远是泪汪汪的”，马洛亚牧师的蓝眼睛里所传达的是一种博爱、怜悯的眼神。马洛亚牧师怜悯着高密东北乡的百姓，日本人血洗高密东北乡后，马洛亚牧师看着乡亲们破碎的尸首，他万分悲痛。在埋葬乡亲们尸体时，马洛亚牧师的表现就充分体现了他的失魂落魄和痛苦，“马洛亚牧师脚步踉跄地对着我们走来，太阳已经偏西，他的影子在地上拖得很长”[2]，“马洛亚晃动着高大的身体走在最后边”[3]。同时马洛亚牧师也为这些逝去的百姓祷告，“主啊，拯救这些受苦受难的灵魂吧……”[4]在马洛亚牧师的身上充分体现了善良、博爱、悲悯、虔诚的基督宗教精神。

于此同时，马洛亚牧师身上还彰显着凡俗的人性。在《丰乳肥臀》中，作家莫言详细记叙了马洛亚牧师与有妇之夫上官鲁氏凄美的爱情故事。正是从这个爱情故事中，马洛亚牧师凡俗性的一面展现得淋漓尽致。马洛亚身为一名宗教徒，本应该遵守着基督的教义，但是他却与有妇之夫上官鲁氏之间产生了爱情，并且与上官鲁氏拥有了一双儿女。由此可见马洛亚牧师心中有着普通人的情欲和性欲，他向往着甜蜜美好的爱情生活，向往着平凡百姓的世俗人生。除此之外，马洛亚的思想观念、生活习性与高密东北乡的人民相同，他会用毛驴磨面粉，会做面，还会抽旱烟。在中国传统文化长期的影响下，马洛亚牧师的思想也逐渐走向了中国化，在给儿女起名字时，上官鲁氏说：“俺婆婆曾说过，如果生下个男孩，就叫他上官狗儿，她说男孩起个贱名主着好养”[5]。可马洛亚牧师立马对上官鲁氏的提议表示不赞同：“不好不好。什么狗呀猫儿的，这是违

---

[1] 莫言：《丰乳肥臀》，上海：上海文艺出版社，2012 年，第 15 页。

[2] 莫言：《丰乳肥臀》，上海：上海文艺出版社，2012 年，第 63 页。

[3] 莫言：《丰乳肥臀》，第 63 页。

[4] 莫言：《丰乳肥臀》，第 45 页。

[5] 莫言：《丰乳肥臀》，第 75 页。



背上帝旨意的，也同时违背孔夫子的教导，夫子曰：'名不正则言不顺'"[1]。一个瑞典传教士却能随口说出孔子的名言，可见马洛亚牧师对中国传统文化的熟悉程度之深，他所受到中国传统文化的影响之深。在中国传教的岁月里，马洛亚牧师的生命渐渐地与高密东北乡相结合、与中国相结合。代表着宗教性的马洛亚牧师给高密东北乡带来了上帝的福音，也给被封建礼教所迫害的上官鲁氏带给带来了希望。上官鲁氏从宗教信仰中获得了精神的支柱，"马洛亚牧师传递的基督之爱成为他们心灵的避难所"[2]。这种基督精神使上官鲁氏能够勇敢乐观地面对苦难，战胜苦难，成为一名坚韧勇敢的女性。同时，代表着世俗性的马洛亚牧师，解救了无人关爱的上官鲁氏，给予了她真挚而又幸福的爱情。"在高密东北乡的一隅，他们相亲相爱，生儿育女，恰似生活在幸福的伊甸园。"[3]马洛亚牧师与上官鲁氏的恋情被裹上了一层"救赎"的光环，马洛亚牧师"以爱情拯救了上官鲁氏的肉身及灵魂"[4]，使得这份爱并不因为是偷情而被贬低。

二、二十世纪来华传教士形象塑造差异的原因

近代清政府签订了一系列不平等条约，使来华传教士获得了进入中国的合法通行证。"军事入侵而带来的便利，却形成了基督教在近代中国的畸形发展"[5]，传教士凭借着殖民侵略性质的不平等条约而进入中国，也说明基督教已被帝国主义侵略者当作成一种殖民统治的工具，传教士的传教活动不能与殖民侵略完全割裂。他们的在华传教活动总是与中国的政治、经济、文化卷入在一起，传教活动既有纯宗教性质的一面，也有涉及社会政治经济文化的一面。他们通过在中国建立医院、教会学校、孤儿院，来为中国百姓传播福音，为中国带来现

[1] 莫言：《丰乳肥臀》，第 75 页。

[2] 李晓燕：《丰乳肥臀中马洛亚牧师创作原型探源》，载《当代作家评论》，第 2017 年第 4 期，第 128 页。

[3] 李晓燕：《丰乳肥臀中马洛亚牧师创作原型探源》，第 130 页。

[4] 李晓燕：《丰乳肥臀中马洛亚牧师创作原型探源》，第 133 页。

[5] 杨剑龙：《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》，上海：上海教育出版社，1998 年，第 5 页。

代的科学技术知识。但传教士与教民在中国作威作福、残害百姓、滥用权力的事件，也使中国人民对基督教和它的传播使者产生极大的反感。“引起中国人反感的并不是基督教，而是与殖民主义强权一起传进中国的方式及其被利用为文化侵略工具的性质。”[1]近代的来华传教士也“因为个体所犯下的罪恶而被定义为邪恶的群体”[2]。

叶兆言也曾在他的作品《花煞》中表明：“传教士是传播西方文明的先锋，同时也是殖民主义战车上一个卓有成效的兵种，最终的结果，是把中国从旧的文明中拯救出来，还是把它推向新的深渊，这将是一个永远让后人喋喋不休的热门话题”[3]。近代的来华传教士一直都是具有很大争议的群体，二十世纪文学作品中，作家通过艺术想象创造出各具特色的传教士形象，其与作家的个人经历与信仰、时代环境的大背景、以及社会中的刻板印象都有着不可分割的关系。

（一）作家个人经历的影响

“文学形象是作家头脑的创造性产物，它既具有模拟、描绘对象的客观性方面，也具有表达作者思想感情的主观性方面，它是造型性和表情性的统一，客观性和主观性的统一。”[4]文本中的传教士作为文学形象，正是近现代客观历史和作家主观情感结合的产物，作家在个人经历中对传教士形象的感知，决定了作家个人对传教士的情感态度。“一个文学形象的形成需要两个前提条件：形象本身和他者的透视。”[5]传教士形象是作家在艺术概括的基础上形成的，是作家的“他者透视”才使得文学作品的传教士形象展现出不同的面貌。而作家创作传教士形象时的想法观点，与作家的个人经历有着密不可分的联系。

---

[1] 杨剑龙：《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》，第 5 页。

[2] 蔡军：《论中国现当代小说中的西方传教士形象》，合肥：安徽大学，2014 年，第 23 页。

[3] 叶兆言：《花煞》，北京：今日中国出版社，1994 年，第 128 页。

[4] 童庆炳：《文学理论教程》，北京：高等教育出版社，1998 年，第 136 页。

[5] 孟华：《中国文学中的西方人形象》，合肥：安徽教育出版社，2006 年，第 31 页。



基督教对张资平产生了极大的影响。在张资平的小说中带有强烈反基督教的色彩，主要表现在它刻画了虚伪卑劣的传教士和揭露教会的黑暗，而小说中的这些内容都与张资平在教会学校的经历有紧密的联系。张资平十三岁时就进入了教会学校学习，后来在日本留学时受洗礼加入了教会。他在教会学校耳闻目睹了教会的阴险和黑暗，曾在自传中表明："发觉教会内部的虚伪，就连宣教师们的言行，也不能一一和《圣经》里的教条相对应"[1]。在张资平看来：教会和牧师败坏了基督教，传教士大多都是以宗教为工具，从教徒身上获取利益的人。正因为张资平的个人经历和宗教观点，所以他在小说中无情地批判虚伪的传教士。

老舍虽然是一名基督徒，但是他所塑造的传教士形象皆不光彩，是丑陋的象征，这显然与他个人的生平经历有着很大的关系。老舍的父亲苏永寿在一九零零的八国联军侵华战争中保卫北京城而牺牲，所以老舍对洋鬼子有一种厌恶之情。老舍曾言："在我童年时期，我几乎不需要听什么吞吃孩子的恶魔等等故事。母亲口中的洋兵是比童话中巨口獠牙的恶魔更为凶暴的。况且，童话只是童话，母亲讲的是千真万确的事实，是直接与我们一家人有关的事实。"因此老舍从儿时起脑海中的洋人形象就代表着罪恶和黑暗。后来老舍到英国留学，他在英国的生活十分贫穷、清苦。当时英国社会十分傲慢，因为中国贫穷落后，所以凭借着主观臆断创作了很多丑化中国的电影、戏剧和小说，导致很多英国人根据电影、戏剧和小说中的内容蔑视中国人。老舍生活在这样傲慢的殖民主义氛围中，完全无法融入英国社会，贫穷和弱国子民的自卑、与英国社会的隔阂更加强了老舍的仇洋心理。老舍在谈及怎样创作《二马》时说："对于英国人，我连半个有人性的也没写出来。他们的偏狭的爱国主义决定了他们的罪案，他们所表现的都是偏见与讨厌，没有别的"[2]。因为老舍所感知的外国人并不友好，

[1] 张资平：《资平自传》，北京：中国华侨出版社，1994 年，第 45 页。

[2] 老舍：《老舍全集》（第十六卷）：《我怎样写〈二马〉》，北京：人民文学出版社，1999 年，第 145 页。

所以伊牧师的形象也是丑陋的。

当代作家刘震云并不是基督徒，并且他认为"尽管西方的宗教精神在中国具有一定的影响和基础，但在根深蒂固的世俗心理和意识形态之下，宗教在当下的作用明显是有限的"[1]。但刘震云本人仍肯定基督教的积极作用。他曾在纪实文学《温故一九四二》中表达了他的观点："尽管美国人和意大利人正在欧洲互相蚕食，但他们的神父在我的故乡却携手共进，共同从事着慈善事业，在尽力救着我多得不可数计的乡亲的命"[2]，以此表达对基督教中超越民族和国家的、博爱的人道主义精神的赞扬。《温故一九四二》作为刘震云的一部调查体小说，记载了在 1942 年的河南大地上发生了严重的饥荒，人民的温饱问题无法解决，活活饿死了三百多万中国百姓的事件。刘震云创作《温故一九四二》时，回到了他的家乡河南，一一地走访了当年在大灾难中的幸存者们。通过这次调查，刘震云了解到：在大饥荒时期，传教士一直在默默地进行救灾活动。"这个行动不牵涉任何政治动机，不包含任何政府旨意，而纯粹是从宗教教义出发。"[3]正是"传教士救命的恩情在作家刘震云的故乡广为流传，传教士的正面形象也由此深入到作家的内心"[4]，所以刘震云把心中对救灾传教士的感激流入到文本中，将他心目中的正面传教士跃然纸上，塑造了为宗教而献身的老詹。

非虚构文学《邵武四十年》是福益华的儿子小爱德华·布里斯为他的父亲所撰写的家族传记。小爱德华·布里斯通过和父亲的交谈、父亲的日记，来往的信件和第一手资料写成非虚构文学《邵武四十年》。小爱德华·布里斯于 1911 年出生于福建，他亲身参与了父亲福益华的中国之旅，曾经在邵武小城生活过，

---

[1] 冯庆华：《刘震云小说中的宗教思考》，载《汉语言文学研究》，2015 年第 1 期，第 114 页。

[2] 刘震云：《温故一九四二》，武汉：长江文艺出版社，2012 年，第 53 页。

[3] 刘震云：《温故一九四二》，武汉：长江文艺出版社，2012 年，第 53 页。

[4] 侯旭：《试论新时期小说中的传教士形象》，载《中北大学学报(社会科学版)》，2016 年第 6 期，第 102 页。



亲眼见证了他父亲福益华对邵武的贡献，真切地感受到福益华的虔诚。正是因为他个人经历影响着他，所以他才会有一种记录这段中国之旅的想法，才能真实地刻画出为邵武人民默默奉献四十年的传教士——福益华。

（二）作家信仰变迁的影响

信仰，“顾名思义就是因为信奉而敬仰，并逐渐升华为一种坚守与克制”[1]。作家的个人信仰决定了作家的认知选择，而作家又通过作品创作的外在行为展现出了他个人的内在认知，反映出作家的精神信仰。二十世纪文学作品中所展现的不同类型的传教士形象正是作家精神信仰状况的反映。二十世纪中国社会的更迭、时代的变迁，作家们的精神信仰也随之不断地发生着改变，他们的艺术创作也呈现出了思想上、风格上的差异。

1、作家儒家信仰的影响

中国现代作家的精神信仰源于中国传统的儒家思想。陈思和曾经阐述过中国现代知识分子的产生问题，他表明：“中国的现代知识分子，是由原来的士大夫阶级转化而来”[2]。古代的士大夫阶层所信仰的是“学而优则仕”，坚定着修身齐家治国平天下的发展思路，为国家尽忠竭力、为百姓效力是他们的使命。而到了二十世纪，科举制被废除，士大夫阶层的仕途之路被中断，于是这些士大夫变转型为中国现代知识分子，这些知识分子依旧秉承着士大夫的传统，“治国平天下的这样一个读书人的愿望，在中国知识分子身上没有消失，也不会消失。这是一个潜意识的积淀”[3]。

现代知识分子要实现这种士大夫传统，就“很自觉地把自己价值的实现与国

[1] 胡鸿雁：《永不放弃》，南昌：百花洲文艺出版社，2006 年，第 2 页。
[2] 陈思和：《中国现当代文学名篇十五讲》，北京：北京大学出版社，2003 年，第 21 页。
[3] 陈思和：《中国现当代文学名篇十五讲》，北京：北京大学出版社，2003 年，第 22 页。

家政治的力量结合起来”[1]，他们在完成“民间岗位”工作的同时，也关心着国家社会的大事和民生疾苦。一方面他们肩负起救世济民、振兴中华的使命，鲁迅作为中国现代知识分子的代表，他曾言：“自己背着因袭的重担，肩住黑暗的闸门，放他们到光明的地方去”[2]。当这些现代知识分子看到中国在列强侵略的铁蹄下丧尽尊严，他们强烈的爱国主义情感就爆发出来了，侵略者的形象成了西方人的缩影，所以全部西方人都被塑造成了阴险狡诈，虚伪贪婪的负面形象，而来华传教士也理所当然地成为了这负面形象的其中一类。另一方面现代知识分子同时也承担着“立人”的责任。冯雪峰曾打过一个比方：“知识分子就是一个门神。门神张贴在大门上，门开了则站在庙堂上为国君为朝廷尽忠竭智，门关上则面向大众引导大众的精神走向”[3]。这个比方反映了传统士大夫的“居庙堂之高则忧其民，处江湖之远则忧君”的精神。现代知识分子失去了面向庙堂以实现学而优则仕的理想的机会，于是他们就选择面向民众，开始启蒙工作。现代知识分子成为了民众的导师，从事着“化大众”的启蒙工作。来华传教士所宣扬的基督教具有愚民的意味，马克思很早就说明了：“基督教的社会原则颂扬怯懦、自卑、自甘屈辱、顺从驯服，总之，颂扬愚民的各种特点”[4]。现代知识分子为了启蒙人民大众，让人民大众看到基督教“狡猾和假仁假义的烙印”[5]，就开始了对基督教的批判，揭示基督教会的腐败和传教士的丑陋行径。正因为以上两方面的原因，再出现了《冲积期化石》中阴险的申牧师、《二马》中伪善的伊牧师和《正红旗下》贪婪的牛牧师等负面传教士形象。

2、作家信仰缺失的影响

[1] 陈思和：《中国现当代文学名篇十五讲》，第 23 页。

[2] 鲁迅：《我们现在怎样做父亲》，载《新青年》，1919 年第 6 期。

[3] 蔡之国，华南：《近代大众传媒与晚清谴责小说》，载《社会科学家》，2009 年第 9 期，第 132 页。

[4] 马克思，恩格斯：《马克思恩格斯全集》，中央编译书局译，北京：人民出版社，1958 年，第 218 页。

[5] 马克思，恩格斯：《马克思恩格斯全集》，第 218 页。



进入当代社会，人民大众的信仰开始坍塌。首先是社会主义国家坚守着马克思主义的唯物论思想，“彻底摧毁了传统伦理文化的根基和‘离地三尺有神灵’的信仰”[1]，解构人们心中的神与上帝，使人民失去了对神灵的敬畏，使得人民的信仰走向了无所依的境界。在中国实行改革开放、确立市场经济体制后，逐渐形成了商品经济社会，“在崇拜金钱和财富、崇拜自由市场、幻想经济的无限增长的社会环境中，资本主义商品拜物教从社会共识慢慢演变成了世俗的公共信仰”[2]，“这直接导致了我们无法建立良善社会和良善生活的理想和信仰”[3]。人民大众在物质方面的需求得到了极大的满足，为了金钱、利益、权力而丧失道德情感底线，整个社会走向世俗化。但人民大众精神层次的需求则产生了空虚，导致了个体灵魂的漂泊。

这个时期的作家同样陷入信仰的危机当中，产生了灵魂无所皈依的痛苦，他们开始寻找人类的精神家园。有些作家则选择了向宗教寻求心灵的救赎。刘震云的《一句顶一万句》就是代表，刘震云在作品中塑造了有着虔诚宗教信仰的老詹，老詹对基督执着而又忠诚的心最终感化了务实世俗的吴摩西，给予了他精神安慰。“刘震云在老詹身上寄寓了许多宗教性思考，希望通过老詹来揭示中国社会发展的现实秘密”。[4]《丰乳肥臀》的马洛亚牧师形象也表明了作家在向宗教寻求心灵的安慰。《丰乳肥臀》是莫言写给母亲的一本书，在创作这本书时，莫言因母亲的离去而十分的痛苦，莫言曾进入了高密东关教堂做礼拜，以寻求心灵的慰藉。“一方面，对亲人离世这样的人生巨痛，原先的精神资源没有基督教那么强烈的支撑作用；另一方面，相信人死后可以上天堂，可以得到

[1] 冯庆华：《刘震云小说中的宗教思考》，载《汉语言文学研究》，2015 年第 1 期，第 114 页。

[2] 包亚明：《信仰缺失与资本主义商品拜物教的文化逻辑》，载《上海文化》，2016 年第 10 期，第 44 页。

[3] 包亚明：《信仰缺失与资本主义商品拜物教的文化逻辑》，第 46 页。

[4] 禹权恒：《论刘震云小说的宗教情怀》，载《小说评论》，2015 年第 5 期，第 124 页。

灵魂拯救是一种精神安慰。"[1]就这样，莫言创造出了带有救赎精神的马洛亚牧师。

（三）"社会集体想象物"的影响

来华传教士"是三重的形象：它是异国的形象，是出自一个民族（社会、文化）的形象，最后，是由一个作家特殊感受所创作出的形象"[2]。作为一个异国形象，来华传教士群体的创作受到时代"社会集体想象物"的影响。集体想象物"是一种形象汇编或辞典：这是一代或几代人，一个社会阶级或多个社会文化阶层共有的观念、情感的工具"[3]，作家生活在时代社会中，他们对于异国形象的创造与感知都是通过社会集体想象物获得的，社会集体想象物以一种潜在的方式影响着作家们的创作。巴柔认为社会集体想象物具有"双极性（认同性和相异性）"，认同性体现在异国形象的创作是意识形态化的，"是指作家在依据本国占统治地位的文化范型表现异国，对异国文明持贬斥否定态度"[4]。而相异性（颠覆性）则体现在异国形象的创作是乌托邦，是指"当作家依据具有离心力的话语表现异国，向意识形态所竭力支持的本国社会秩序质疑并将其颠覆时，这样的异国形象叫乌托邦"[5]。

在文学作品中代表着负面意义的申牧师、伊牧师、牛牧师属于社会集体想象物意识形态的一类。作家在创作中将来华传教士妖魔化、邪恶化，这与中国人对西方人的刻板印象——"洋鬼子"有关，比较文学的形象学称这种刻板印象

[1] 李晓燕：《丰乳肥臀中马洛亚牧师创作原型探源》，载《当代作家评论》，2017 年第 4 期，第 128 页。

[2] 孟华主编：《比较文学形象学》，北京：北京大学出版社，2001 年，第 25 页。

[3] 孟华主编：《比较文学形象学》，第 132 页。

[4] 刘洪涛：《对比较文学形象学的几点思考》，载《北京师范大学学报(社会科学版)》，1999 年第 3 期，第 69 页。

[5] 刘洪涛：《对比较文学形象学的几点思考》，第 69 页。



为“套话”。巴柔认为“套话是陈述集体知识的一个最小单位”[1]，说明“套话就是具有单一语义和单一形态的社会集体想象物”[2]。在近代中国，列强强势地入侵中国大地，中国人民一方面奇怪于西方人黄头发、蓝眼睛的长相，一方面反感与西方人在中国的土地上烧杀抢掠，残害百姓，导致近代的中国人民有着仇视西方人的心理，所以中国人民极尽地丑化西方人，将西方人妖魔化、邪恶化，“洋鬼子”成为了中国人对西方人的凝固看法。在套话“洋鬼子”的影响下，作家们带着一种厌恶感去塑造西方人，所以一些传教士就被塑造成负面形象，同时作家也通过这种方式贬斥异国文化。

除了存在阴险邪恶的传教士，还有上帝的使者、人性与神性相统一的传教士形象，这类传教士则属于社会集体想象物乌托邦一类。这些作家在创作时，自觉与社会意识形态和社会集体想象物保持着一定的距离，同时随着时间的迁移，套话“洋鬼子”也不再具有强大影响力。作家可以理性地根据自己的个人经历和想法创作出与社会集体想象物相脱离、与传统观念相背离的西方传教士形象。例如：“莫言的家乡高密，曾是瑞典传教士长期活动过的地域”[3]，所以在文本《丰乳肥臀》中，莫言将高密东北乡一个养羊的瑞典传教士作为马洛亚牧师的原型，通过艺术想象加工创造出了马洛亚牧师，展现了传教士的人性人情。因此，作为“他者”的传教士形象创作受其产生背景“社会集体想象物”的影响是显著的。

（四）时代环境更迭的影响

“任何时代任何作家、艺术家在自由地从事创作的时候，也不可能脱离一定的社会历史条件和社会准则。绝对的、无条件的、抽象的创作自由，事实上是

---

[1] 孟华主编：《比较文学形象学》，北京：北京大学出版社，2001 年，第 185 页。

[2] 蔡军：《论中国现当代小说中的西方传教士形象》，合肥：安徽大学，2014 年，第 55 页。

[3] 李晓燕：《丰乳肥臀中马洛亚牧师创作原型探源》，载《当代作家评论》，2017 年第 4 期，第 132 页。

不存在的。”[1]作家是属于他生活的那个时代的。二十世纪中国社会发生了翻天覆地的变化，而作家的创作也随着时代环境的改变而改变。

陈思和将中国的时代文化状态分为“共名”与“无名”两种。二十世纪 20 年代前后，中国处于“共名”的文化状态，“共名多半是知识分子在是实践社会理想的过程中创造或自觉参与创造的”。此时，时代有着共同的社会理想，现代知识分子认为共和政体比君主专制政体好，所以大力强调民主科学，鼓吹人性解放，重视民众启蒙。同时祖国大地正遭受着列强的侵略和凌辱，有着深厚爱国主义情怀的现代知识分子主动承担起了社会责任，实践他们的社会理想，救亡图存。[2]在时代大主题的笼罩下，作家们的创造都纷纷呼应主题进行创作，鲁迅也曾表示他在这个时期的创作是“听将令”。来华传教士是凭借不平等条约才获得在中国传教的合法地位，传教士本身就是帝国主义侵略中国的产物，所以爱国的现代作家都带着否定的态度书写传教士形象，在文本中表现对西方人列强的厌恶。传教士就是一个符号，象征着野蛮、残暴、贪婪、阴险等一系列负面形象。同时作家通过揭露教会的黑暗来教化民众，使民众看清基督教“愚民”的真面目，以达到启蒙民众的效果。老舍笔下的伊牧师和张资平的申牧师都是“共名”主题下的产物。

而进入 90 年代以后，中国走进了“无名”文化状态。此时，社会未形成一股主流的思想文化，大家都在各自进行着实践和探索。此时作家的个性从时代的主题中解放出来，作家通过展现自己的观点和想法开创他个人的主题，在社会上发出自己的声音，展现出多元化的状态，作品也从宏观叙事、意识形态叙事的立场转向了个人叙事、平民叙事的立场。在失去时代大主题的笼罩下，作家对于传教士形象的书写脱离了单一化。90 年代后，在作品中出现的传教士形象

---

1 教文仲：《革命话语与启蒙话语的碰撞——〈文艺理论与批评〉(1986—1992)研究》，开封：河南大学，2009 年，第 32 页。

2 陈思和：《共名和无名：百年中国文学发展管窥》，载《上海文学》，1996 第 10 期，第 73 页。



不再落入类型化的窠臼，走向了繁复的多元化。有些作家对基督教的思想采取了辩证的态度，吸收基督教中有益的思想，例如博爱、虔诚、宽恕等精神，所以这些作家创造了虔诚的、善良的基督徒；有些作家所感知的传教士形象就是带有着世俗的色彩，有着凡俗人的七情六欲，所以他们笔下的传教士则成为了情欲的象征；还有的作家根据一些一手资料，遵照资料记载，还原了在中国大地散播现代化科学技术的传教士。刘震云笔下虔诚的老詹、严歌苓笔下善良的英格曼神父、叶兆言笔下忠诚的浦鲁修神父、《邵武四十年》中为邵武带来先进科学技术的福益华以及莫言笔下充满着世俗情欲和虔诚信仰的马洛亚牧师，这各具特色的传教士形象都展现了无名文化状态下，作家创作的时代特征。在任何时期，作家都无法摆脱与社会时代的联系，二十世纪来华传教士形象的变迁与时代社会文化环境紧紧联系在一起。

三、结语

西方来华传教士在二十世纪不同时期的文学作品中展现出了不同的色彩和光芒，无论是虔诚善良的传教士，阴险虚伪的传教士，还是世俗性和宗教性相统一的传教士，他们的塑造与作家的个人经历以及个人信仰、时代环境与社会集体想象物息息相关。

作家的个人经历影响着作家的视野与情感，作家的视野与情感则影响着作家笔下传教士形象的塑造。时代的文学主题也导致了文学形象创作的差异。而社会群体对事物的刻板印象也会潜移默化地影响着文本中传教士形象是沦为妖魔，还是上升为天使。

A Study on the Image of Missionaries to China in the Literature in the 20th Century

WANG Lijun (Fujian Normal University)

Abstract： Various missionary images have appeared in the literary works of the 20th century. As a group of foreign images, the missionary images in each work have special significance. By systematically combing and analyzing the images of missionaries in the literary works of the 20th century, the author classifies them into three categories: devout and kind-hearted humanitarians, insidious and hypocritical aggressors, and Christians with a combination of Secularity and religion, and concludes that the differences in the image creation of missionaries are related to the writers' personal experience and their spiritual beliefs, "social collective imagination" and the background of the times.

Keywords: 20th Century, Missionaries to China, Images of Foreign Countries



“帝”义的阐释史
——明清时期的误读与现代学者的去蔽

崔立国（四川师范大学）

摘要：“帝”是中国文化中的一个重要术语，其至上神和人格神的阐释历经建构、遮蔽与去蔽的嬗变过程，其中既有古今之争，也有中西之争，是明清以来中国文化遭际的浓缩史。学者们对“帝”义的研究多从字源学和甲骨卜辞入手，目前尚无学者全面考察社会普遍观念对这一认识所起的价值预设作用，未指出西方宣教士的文化汇通活动在其中所产生的干扰和影响。本文指出“帝”的真诠受到明末清初以及清季两次“译名之争”的影响，以致将《圣经》中上帝的特质和中国古代典籍中“帝”的含义等同起来，成为中国社会普遍接受的观念，进而影响到后来的史学家对甲骨文“帝”的认识。近来对甲骨文中“帝”含义的研究提出不一样的看法，正趋于逐步揭开“帝”义的真相。

关键词：帝、译名之争、至上神、人格神、祖先神

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202206_(18).0007

学者称今日中国说起“上帝”一词来，人们心目中所想到的首先不是中国传统文化中的神，而是基督教中的最高神，这一现象说明“上帝”所指称的观念是经过诠释后获得的新的神学含义。[1]从西周到明末西方宣教士来华，中国传统典

[1] 孙尚扬：《利玛窦与汉语神学》，《中国民族报》，2010 年 5 月 1 日第 6 版。纪建勋：《明末天主教 Deus

籍中“上帝”一词均未取得至高无上的神明地位，也不具有一神教中显明的人格化特点。换言之，“上帝”既非至上神亦非人格神，这两点都是宣教士努力“宣传”的结果，赋予了中国本土文化中并不明显的神学意义。[1]事实上，先秦以来中国社会言及神明时用的最多的字是“天”而非“帝”，“帝”字的重获新生乃至压过传统的“天”是中西文化碰撞之后的产物。

研究“帝”的含义要从几百年前西方来华宣教士讲起，表面上看起来比较奇怪，实际上反映的是中西大海通以来，两大文明体之间思想和观念的深刻差异。明末清初宣教士主导的这种文明对话由宗教传教活动而起，虽然未持续多久就由政治的强力干预而结束，但宣教士所声称的“帝”是至上神的观念却经过第二次“译名之争”后更加深入人心，[2]最终影响到史学家对于 1899 年出土的甲骨文中“帝”之含义的研究。[3]阐释学如何看待文本误读带来的积极意义并非本文讨论的内容，历时性地考察作为至上神和人格神的“帝”的含义，如何被赋予又如何得以破除，方为本文题中之义。

之“大父母”说法考诠》，《道风：基督教文化评论》，总第 37 期，2012 年秋，第 105 页；《明清“天学”之辩与基督教神名的中国化》，《国际汉学》2020 年第 2 期，总第 23 期，第 108 页。

[1] 顾立雅（Herrlee Glessner Creel）认为是翟理斯（Herbert Allen Giles）将“天”字释为人形之神，以致西方牧师认为中国天神与犹太教和耶稣教之神无异，其说尤晚，更早之源头当在明末之时。见顾立雅：《释天》，《燕京学报》1935 年第 18 期，第 59 页。

[2] 历史上的“译名之争”（英文为“Term Queation”或“Term Issue”）共有两次，一次是明末清初天主教以“帝”“天主”翻译拉丁文圣经中的“Deus”，一次是十九世纪下半叶新教宣教士用“上帝”或“神”来翻译英文圣经中的“God”。此外还有“圣号论”“帝天说”等概称。纪建勋认为学界一般以“译名之争”概括明末清初的论争，以“圣号论”指代新教的论争，同时指出二者区别并不明显，以故本文分别称之为“第一次译名之争”和“第二次译名之争”。见纪建勋：《汉语神学的滥觞——明末“帝天说”与上帝存在的证明》，《汉语基督教学术论评》第 17 期，2014 年，第 51 页脚注 8。

[3] 任光宇长文考辩后，将甲骨文发现定为王懿荣-刘鹗联合发现说，时间和大多数说法一致，仍为 1899 年。见任光宇：《“王刘联合发现说”和甲骨文发现研究新论》，《广西师范大学学报》2018 年第 6 期，该文后于 2019 年 3 月为人大《复印报刊资料-历史学》转载。



一、利玛窦的“误读”

学者们一致认为利玛窦首先用“上帝”来翻译圣经中的“天主”。[1]1603-1604 年出版的《天主实义》第二章中，利玛窦写道：

> 吾国天主，即华言上帝。与道家所塑玄帝、玉皇之像不同。彼不过一人，修居于武当山，俱亦人类耳，人恶得为天帝皇耶？吾天主，乃古经书所称上帝也。《中庸》引孔子曰：“郊社之礼，以事上帝也。”朱注“不言后土者，省文也。”窃意仲尼明一之以不可为二，何独省文乎？《周颂》曰：“执兢武王，无兢维烈。不显成康，上帝是皇。”又曰：“於皇来牟，将受厥明，明昭上帝。”《商颂》云：“圣敬日跻，昭假迟迟，上帝是祗。”《雅》云：“维此文王，小心翼翼，昭事上帝。”《易》曰：“帝出乎震。”夫帝也者，非天之谓，苍天者抱八方，何能出於一乎？《礼》云：“五者备当，上帝其飨。”又云：“天子亲耕，粢盛秬鬯，以事上帝。”《汤誓》曰：“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”又曰：“惟皇上帝，降衷于下民。若有恒性，克绥厥猷惟后。”《金滕》周公曰：“乃命于帝庭，敷佑四方。”上帝有庭，则不以苍天为上帝，可知。历观古书，而知上帝与天主，特异以名也。[2]

这段话中，利玛窦引用先秦典籍中含有“帝”的语句共有 11 处，证明“帝”就是圣经中的神。《四库全书总目提要》卷 125 评此书曰：“大旨主于使人尊信天主，以行其教。知儒教之不可改，则附会六经中上帝之说，以合于天主。”[3]何

---

[1] 〔法〕谢和耐：《中国与基督教：中西文化的首次撞击》，耿昇译，北京：商务印书馆，2013 年，第 19 页。〔法〕梅谦立：《〈天主实义〉的文献来源、成书过程、内容分析及其影响》，〔意〕利玛窦著、〔法〕梅谦立注、谭杰校勘：《天主实义今注》，北京：商务印书馆，2014 年，第 15 页。纪建勋：《明末“天主”考》，《世界宗教研究》2019 年第 2 期，第 128 页。

[2] 〔意〕利玛窦：《天主实义今注》，〔法〕梅谦立注，谭杰校勘，第 99-101 页。

[3] 〔清〕永瑢等撰：《四库全书总目》，北京：中华书局，1965 年，第 1080 页。

俊认为上段话中有些引文错了，有些解释也是望文生义和牵强附会。[1]梅谦立也认为是附会之举，二者之间的差异显而易见，然而，利玛窦无意对此加以辨别。[2]那么，利玛窦是有意这么歪曲，还是真诚地相信中国的"上帝"就是圣经中的神?

事实上，两方面都可以找到支持的证据。[3]先列出两个真正相信的例子：一是 1595 年 11 月 4 日利玛窦从南昌写给耶稣会总会长阿夸维瓦（Claudio Acquaviva）的信中说："过去这数年，我由良好的教师为我讲解六经、四书，获知如一位天主、灵魂不在不灭、天堂不朽等思想全都有。"[4]二是利玛窦在回忆录中说："在欧洲所知道的外教民族中，关于宗教问题，我不知道有什么民族比古代中国人纯正，错误观念更少。因为在中国书中我发现，他们一直崇拜一个最高的神明，他们称他为'皇天上帝'，或称为'天地'；大概他们认为天与地是个有灵之物，与最高之神明，合成一个有机体。"[5]这些话似乎表明，利玛窦真的找到了二者之间汇通的纽带，而不只是作为宣教目的的临时手段。

说利玛窦有意歪曲，则跟其"易佛补儒"的宣教策略一致，系采用适用中国文化的方式为宣教活动找到一个突破口。利玛窦敏锐地意识到宋后新儒家的无神论观念是受佛教的影响，认为他们偏离了早期古儒的真意，中国古籍中原有的至上神的观念就此失落。上述引文中对朱熹注释的割裂是其有意取舍，朱注

[1] 何俊：《西学与晚明思想的裂变》，上海：上海人民出版社，1998 年，第 99 页。

[2] 〔意〕利玛窦：《天主实义今注》，〔法〕梅谦立注，谭杰校勘，第 100 页脚注 2。

[3] 张晓林的说法可谓持中之论："不好断然说利子在天主和上帝之间所作的附会是有意的或无意的，两种判断皆可找到根据。恰当的说法大概是：利子既相信两者间有共同性，又有意识地作了某种附会。"见张晓林：《天主实义与中国学统：文化互动与诠释》，上海：学林出版社，2005 年，第 92 页注释③。

[4] 〔意〕利玛窦：《利玛窦书信集上》（利玛窦全集 3），罗渔译，台北：光启出版社，1986 年，第 209 页。

[5] 〔意〕利玛窦：《利玛窦中国传教史上》（利玛窦全集 1），刘俊余、王玉川译，台北：光启出版社，1986 年，第 80 页。这一章的标题是"宗教派别"，而在耿昇所译谢和耐的著作中却题为"论与我圣教相悖的中国各种教派"。



的原文是："郊，祀天。社，祭地。不言后土者，省文也。"[1]郊社之礼是就天地两种对象而言，《中庸》紧接着讲"郊社之礼、禘尝之义"，显然说的是四种祭仪。然而，利玛窦从一神论的角度出发，倾向性地选取有利于自己立场的解释，如谢和耐所言："'和这两者的共同主宰'是利玛窦自己的臆想，这也是某些传教士总想把他们自己的概念强加于中国人和特别是中国古人头上的通病。"[2]桑靖宇指出利玛窦指责朱熹遗忘了古代儒学中人格神的上帝，从而陷入无神论，将古儒的主宰天和上帝等同于基督教的上帝，都是片面的论断，失之于简单。[3]

换个角度来思考，谢和耐说这些引文是利玛窦的中国朋友推荐给他的，[4]言下之意是利玛窦的中文水平并不具备独立发现这些含义的能力，这些误读反映出语际之间的移植和变异。实际上，中国先秦典籍中含有"上帝"一词的语句远不止这十一句，如《皇矣》一诗中的"帝谓文王"是上帝亲口说话，显然更有利于其论点。这些例子未被留意到，似乎表明利玛窦对于中国典籍的了解并不充分，只是借此找到沟通中国文化和圣经至上神之间的连接点而已，其牵强附会的原因或许有这一客观认识上的局限。对先秦古籍了解不够透彻只是一个方面，对宋明儒学和佛教的批评也有不少可榷之处，梅谦立就指出利玛窦在批判宋明理学和佛教等问题上有多处误解。[5]毛丽娅也指出利玛窦对道教的理解只是初步

---

[1] 〔宋〕朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011 年，第 29 页。

[2] 〔法〕J·谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，于硕、红涛、东方译，徐重光校，沈阳：辽宁人民出版社，1989 年，第 15 页。耿昇的译法略有不同："他是为了作为在某些传教士身上表现出的不可抑制地向中国人（尤其是向古代中国人）推销他们个人观点的证据，才写了这条注释。"见耿昇译，第 17 页。

[3] 桑靖宇：《朱熹哲学中的天与上帝》，《武汉大学学报（人文科学版）》2011 年第 2 期，第 25 页。

[4] 〔法〕谢和耐：《中国与基督教：中西文化的首次撞击》，耿昇译，第 18 页。

[5] 据笔者不完全统计，梅谦立至少有十处指出这一点，见〔法〕梅谦立：《〈天主实义〉的文献来源、成书过程、内容分析及其影响》，〔意〕利玛窦著、〔法〕梅谦立注、谭杰校勘：《天主实义今注》，第 18、20、22、23、36、37、40、41、44、47 页。

的，远远谈不上系统。[1]

以上讨论大致可肯定利玛窦对中国文化有主观上片面截取和客观上真正隔阂的双重阻碍。反之，说中国士人无论是皈依者还是反对者也难以完全领会宣教士带来的信息也可成立。《天主实义》中采用亚里士多德哲学"四因说"和阿奎那论证上帝存在的五种方法，为古代中国人闻所未闻，自然不可能迅速予以领会。由传教活动引起的文化沟通，虽激起中国保守士大夫的抵制，但本质上双方都处于独语的状态。如吴莉苇所言，双方都有着强烈的文化本位意识，以此为基础来建构文化统一性只会带来对话机制的缺失，是双方无法实现真正对话的原因。[2]刘耘华也指出，无论是旧派还是西学派，也不论对天主教信仰与否，中国士大夫内心深层文化结构并未改变，所依据的学养和资源，乃至对话过程中的"成见"也"巍然如故"。同理，利玛窦等西方宣教士只可能由基督教特定话语方式来支配，从而与中国文化产生疏离，无法进入中国文化的真境界中。双方都秉持各自的话语体系来面对对方，也就不可能实现两种视域的新融合，在此意义上，"礼仪之争"的结局也许早已被注定。[3]

彼时，中国信徒的看法如何呢？龙华民（Longobardo）熊三拔（Sabatino de Ursis）询问中国基督徒徐光启、杨廷筠和钟鸣礼的意见，三人建议神父们只要中国经典的内容对其有利就应坚持，注疏文字可弃之不顾。谢和耐说："龙华民提供的证据说明，当时受归化的最大文士之一杨廷筠也成了传教区的名人之一，但他又仅仅表面是基督徒。"还有一个更有利龙华民的证据是，他与徐光启同处十多天中，发现"惟有他承认基督徒们的造物主与中国经典中的上帝没有任

---

[1] 毛丽娅：《试论耶稣会士利玛窦对中国道教的认知》，《宗教学研究》2019 年第 4 期，第 237 页。

[2] 吴莉苇：《从利玛窦和艾儒略的传教策略看晚明基督宗教与儒学对话机制的缺失》，《复旦学报（社会科学版）》2009 年第 4 期，第 63—71 页。

[3] 刘耘华：《中国文化语境中的"天"、"上帝"与"天主"》，《东方丛刊》1995 年第 4 辑，总第十四辑，第 99 页。



何关系。但他认为如果能设法使人相信上帝具有传教士们归于天主的所有特征，那将是一种上策。龙华民写道：'徐保禄（徐光启）坦率地向我承认，他坚信上帝不可能是我们的天主，古今文人均对天主一无所知……'"李之藻也认为中国近代文人都是无神论者，利玛窦的观点"不类近儒"。[1]显然，当时的士大夫信徒内心并不真的认同利玛窦的说法，之所以接受，只是出于折中的权变考虑，注重实际效果如何，不关心内容正确与否。

二、第一次"译名之争"及其影响

利玛窦尊重中国文化的传教方式被康熙皇帝称为"利玛窦规矩"，[2]却在宣教士内部引起争论。除耶稣会成员外，多明我会、奥古斯丁修会、方济各会和巴黎外方传教会的攻击尤甚。[3]这些传教会奉行基要主义立场，完全排斥当地文化，指责耶稣会的传教成功在于向中国传统礼俗妥协，将中国信徒的祭祖和敬天视为偶像崇拜。[4]1693 年 3 月 36 日，巴黎外方传教会的阎当（Charles Maigrot, 1652-1730）禁止福建教区使用"天"或"上帝"译名。1715 年，教皇克雷芒十一世（Clement XI）颁布通谕，指责"中国礼仪"。1717 年，礼部下令驱逐宣教士。1720 年末，教皇使者嘉乐（Carlo Ambrogio Mezzabarba）递呈教皇通谕，康熙阅后下令禁教。至此，利玛窦几经努力方使万历皇帝打开的门已被关上。

---

[1] 〔法〕谢和耐：《中国与基督教：中西文化的首次撞击》，耿昇译，第 25-35 页。

[2] 内容包括四方面：1、走上层路线；2、以科技知识吸引注意；3、将儒学和天主教撮合，实行"补儒""合儒"；4、对中国传统习俗持宽容态度。见朱大锋：《"利玛窦规矩"与明末清初的中西文化交流》，《兰台世界》2009 年第 7 期，第 38—39 页。又见张国刚：《"利玛窦规矩"及其意义》，《文史知识》2019 年第 5 期，第 91—99 页。曾庆豹认为还有一个"利玛窦判断"甚少被人留意到，指的是利玛窦认为中国人重道德却乏逻辑性，学术多为简单格言与推论，无严格论证，对孔子的崇拜是非宗教的，见曾庆豹：《明末天主教的译名之争与政治神学》，《道风：基督教文化评论》第 38 期，2013 年春，第 111—134 页。

[3] 吴莉苇：《文化争议后的权力交锋——"礼仪之争"中的宗教修会冲突》，《世界历史》2004 年第 3 期，第 91—100 页。

[4] 赵稀方：《译名之争——"God"的含义》，《东方翻译》2010 年第 3 期，第 48 页。

1742 年，本笃十四世（Benedetoo XIV）最终判定禁止“中国礼仪”，甚至禁止谈论。[1]

尽管有这些反对意见和愈演愈烈的“礼仪之争”，但 17 世纪末、18 世纪初的耶稣会士大都继承利玛窦的做法，儒家和道教被拿来与基督教信仰会通。艾儒略（Giulio Aleni）用“桑林祷雨”寓意耶稣基督的“受难救赎”，匡卫国（Martino Martini）认为“西狩获麟”预示耶稣降生，盛赞老子的哲学超越世俗。1704 年起，逐渐形成以白晋（Joachim Bouvet）为中心的“索隐主义”（Figurism）学术团体，[2]主张中国古籍尤其是《易经》中隐藏着圣经中的上帝，“他们坚信，只要向中国人说明这一切，中国人就会欣然接受基督教。”[3]

还有一个问题，即无论利玛窦误解与否，其所指出的情形会否“歪打正着”地符合古人原意？如其所言，不依靠后世“不可靠”的注疏，仅看先秦典籍就能发现其中的真义？逻辑上有此可能，但与事实相违。以“天”为例，“天”的至上性非指权能之大小，而是与“地”对举的空间感；“天”的人格性，与其说是人格化，毋宁说是拟人性。[4]利玛窦所言先秦典籍中等于西方上帝的“帝”之特性，只是“天”的部分含义，尽管有道德性，但圣经神的圣洁、公义、良善属性均非“天”所有，

---

[1] 直到 1939 年，庇护十二世（Pio XII）才认同利玛窦，认可祭孔、祭祖为中国民俗，此时距禁止“中国礼仪”已过去近两百年。〔意〕菲利浦·米尼尼：《利玛窦——凤凰阁》，王苏娜译，郑州：大象出版社，2012 年，第 284—287 页。

[2] 索隐法早已有之，原是为了回应犹太教和其他异教徒对基督教是没有历史的全新宗教的责难，而在《旧约》中寻找耶稣及其意义的线索，后为来华耶稣会士引用到在中国典籍中寻找圣经和耶稣的印证。见杨平：《耶稣会传教士〈易经〉的索隐法诠释》，《周易研究》2013 年第 4 期，第 39—40 页；〔德〕柯兰霓：《耶稣会士白晋的生平与著作》，李岩译，郑州：大象出版社，2009 年；〔美〕魏若望：《耶稣会士傅圣泽神父传：索隐派思想在中国及欧洲》，吴莉苇译，郑州：大象出版社，2006 年。

[3] 廖文武：《在中国寻找“上帝的启示”——明清之际耶稣会士对儒释道三教的认识》，《宗教学研究》2021 年第 2 期，第 232 页。

[4] 张晓林：《天主实义与中国学统：文化互动与诠释》，第 92 页。同页作者还提到殷人的帝只是管理者非创造神，是自然理性产物非启示神学产物。



更不必说创造论、救赎论和审判论。商代的帝同时兼为祖先，[1]圣经的神不具此含义。二者根本上是不同的。

利玛窦利用古儒经典的诠释对中国士人产生极大的影响，[2]许理和（Erik Zürcher）将中国信徒的耶儒思想体系称之为“儒家一神教”（Confucian Monotheism），张晓林修正为“儒家一神论”，[3]钟鸣旦（Nicolas Standaert）认为这可构成宋明理学的第四类道统——“新儒家基督道统”。[4]肖清和称其为“儒、释、道之外的‘第四教’”。[5]信徒群体只是少数人，仍持儒家立场的主流学者，如黄宗羲、张尔岐、高攀龙、戴震（人性论上）等人，虽非信徒，却大都接受了天主概念，则不能不说是拜利玛窦所赐。如黄宗羲说：“今夫儒者之言天，以为理而已矣。《易》言“天生人物”，《诗》言“天降丧乱”，盖冥冥之中，实有以主之者。不然，四时将颠倒错乱，人民禽兽草木，亦浑淆而不可分擘矣。”[6]多位学者注意到这条资料和《天主实义》之间的关系。[7]高攀龙指出时人忘却敬天：“今人所谓天，以为苍苍在上者云尔，不知九天而上，九地而下，自吾之皮毛骨

---

[1] 沈顺福考察先秦的“帝”，认为将其解读为“先帝”或“先祖”完全解释得通，指出汉代以后“上帝”才等同于“天”，笔者认为其观点可视为“帝”非圣经之神的佐证。见沈顺福：《“上帝”考》，《管子学刊》2016 年第 1 期，第 81—86 页。

[2] 孙尚扬指出利玛窦的论证方式有二：一是古儒经典，一是自然理性。见孙尚扬：《明末天主教与儒学的互动——一种思想史的视角》，北京：宗教文化出版社，2013 年，第 53 页。

[3] 张晓林：《天主实义与中国学统：文化互动与诠释》，第 250 页。

[4] 〔比〕钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，圣神研究中心译，北京：社会科学文献出版社，2002 年，第 266—268 页。

[5] 肖清和：《“一天各表“：儒家宗教性与儒耶对话》，《北京行政学院学报》2020 年第 5 期，第 127 页。

[6] 黄宗羲：《破邪论》，《黄宗羲全集》（第一册），杭州：浙江古籍出版社，1985 年，第 195 页。

[7] 如张晓林认为：“这条资料表明，黄氏是在《天主实义》的语境中谈论天之主宰问题的。”见《天主实义与中国学统：文化互动与诠释》，第 307 页。又如谢和耐所说：“似乎重复了传教士们的观点……黄宗羲继利玛窦之后（他可能阅读过利玛窦的著作）把古代（一直行用到他那个时代）的祭天视为天主存在的证据”，见〔法〕谢和耐：《中国与基督教：中西文化的首次撞击》，耿昇译，第 36 页。又见：夏瑰琦：《黄宗羲与西学关系之探讨》，吴光等主编：《黄梨洲三百年祭》，北京：当代中国出版社，1997 年，第 173 页。

髓以及六合内外，皆天也。"[1]张尔岐对宣教士有抑有扬："所言较佛氏差为平实，大指归之敬天主、修人道、寡欲勤学，不禁杀牲，专以辟佛为事……然其言天主，殊失无声无臭之旨。"[2]多位学者论到戴震与西方神哲学的关系，邓实指出："江永、戴震之徒，则非但涉猎其历数之学，且研究其心性，而于彼教中之大义真理，默契冥会，时窃取之，以张汉学之帜，而与宋儒敌，今其所著之书可按也"，[3]许苏民认为西学是戴震思路来源之一，[4]李天纲看到戴震《孟子字义疏证》不少观点和《天主实义》有"惊人相似"，[5]张晓林也说戴震的考据方法受益于宣教士带来的西学方式，其著《孟子字义疏证》更直接受到利玛窦《天主实义》的影响。[6]

就明末清初的学风而言，考据学之兴起、经世致用精神之形成也与西学传入有关。梁启超在分析晚明学术变迁原因中就指出："清朝一代学者，对于历算学都有兴味，而且最喜欢谈经世致用之学，大概受利徐诸人影响不小。"[7]曾庆豹也说明末天主教的"译名之争"导致的经文辩读，深深地刺激了明末清初的"回归原典运动"[8]徐宗泽提到胡适亦有此说，并明确指出是利玛窦来华影响。[9]

---

[1] 〔明〕高攀龙撰、〔明〕陈龙正编：《高子遗书》卷 3"知天说"，《景印文渊阁四库全书》第 1292 册，台北：台湾商务印书馆，第 362 页下栏。

[2] 〔清〕张尔岐：《蒿庵闲话》（卷一），北京：中华书局，1985 年第 1 版，第 14 页。

[3] 邓实：《古学复兴论》，张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1963 年，第 58 页。原载《国粹学报》1905 年 10 月第 9 期。

[4] 许苏民：《戴震与中国文化》，贵阳：贵州人民出版社，2000 年，第 178 页。

[5] 李天纲：《〈孟子字义疏证〉与〈天主实义〉》，王元化主编：《学术集林》卷二，上海：上海远东出版社，1994 年，第 215 页。

[6] 张晓林：《天主实义与中国学统：文化互动与诠释》，第 326 页。

[7] 梁启超：《中国近三百年学术史》（校订本），俞国林校订，北京：中华书局，2020 年，第 13 页。梁启超指出五种原因，其他四种分别是：王学（笔者：即阳明学）自身的反动、自然界探索的反动（笔者：徐霞客、宋应星等人）、藏书及刻书风气渐盛、佛教反禅宗精神，见该书第 10-16 页。

[8] 曾庆豹：《明末天主教的译名之争与政治神学》，第 114-115 页。

[9] 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，上海：上海书店出版社，1989 年，第 8 页。



另一方面，中国传统思维体系开始受到根本性的冲击。葛兆光指出西方天学和中国古代宇宙秩序两套知识体系的相遇，带来后者的"天崩地裂"，以致最终瓦解和崩溃。从汉代以来就建立起来的观念体系一直处于"天不变，道亦不变"的稳定状态中，至到十六世纪末十七世纪初，为西方人带来的天文地理知识和世界地图所打破。虽然这种变化相当艰难和缓慢，但毕竟是从这时候起就受到了"根本性的文化震撼"。[1]

第一次"译名之争"是宣教士们建构"帝"义为至上神和人格神的尝试，利玛窦采取从经典中寻章摘句的方式，既为其带来一些儒家基督徒，赢得大批士人的敬重，同时还带来意想不到的反向诠释效果，如利氏欲化上帝为天主，即化理学之上帝为六经之上帝、化六经之上帝为天主，结果却使天主上帝化，成功建构出一个新上帝。[2]又如时人提出的"西学中源"说，以为西学中的天文、历法、数学乃至一些学问均出自中土。持这一看法者不乏大名鼎鼎的一流知识分子，如徐光启、黄宗羲、戴震、方以智、梅文鼎等，乃至康熙皇帝也可算在内。[3]这

[1] 葛兆光：《中国思想史》（第二卷：七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰），上海：复旦大学出版社，2001 年，第 336—337、379、329 页。梅谦立认为葛兆光的观点"有三个方面的简单化，因而有缺陷"，一是将传统视为铁板一块，"要么就全部，要么就什么也没有"；二是"反智主义让他忽略了理智在不同文化交流中的效用。这使得他过于强调他所称的知识和信仰"；三是对文化史解读片面，只看到破裂未看到连续和转化，见〔法〕梅谦立：《〈天主实义〉的文献来源、成书过程、内容分析及其影响》，〔意〕利玛窦著、〔法〕梅谦立注、谭杰校勘：《天主实义今注》，第 57 页。梅谦立过于细分思想、知识和信仰，将利玛窦基督教化的"天"概念归为思想层面，天文学引起的危机归为知识和信仰层面（见该书第 55 页）。相比较而言，谢和耐准确抓住了中国文化的特性，认为"天学"这一笼统的名称既适用于科学、技术，也适用于伦理、宗教，"我们的范畴论，尤其是我们把宗教权和世俗权分别成两个不同范畴的做法，无法适用于中国的社会背景。"见〔法〕谢和耐：《中国与基督教：中西文化的首次撞击》，耿昇译，第 71 页。

[2] 何先月：《上帝与天主的互化——利玛窦帝天说中的跨语际文化诠释学》，《宗教学研究》2019 年第 4 期，第 240-246 页。

[3] 王扬宗认为首倡者为徐光启（王扬宗：《"西学中源"说在明清之际的由来及其演变》，《大陆杂志》，第 90 卷，第 6 期，1995 年，第 45 页），雷中行认为最早者为徐光启（雷中行：《明清的西学中源论争议》，台北：兰台出版社，2009 年 2 月初版，第 15-16 页）。此外，这方面代表性的研究还有：汤奇学：《"西学

固然是历史中的穿凿附会，却反映出士人对于中国文化的强大信心，此时对话双方尚处于平等状态，乃至中国士人还有一些优势，情势后来发生变化，本土士人渐失文化本位。

三、第二次“译名之争”

第二次“译名之争”时，中西方政治形势和参与者均发生较大变化。中国国门被迫打开，皇帝被动接受条约内容，宣教士们面临着前所未有的宣教良机，所虑已非当初争取上层文化人士的策略，而将目光放在普通民众身上。宣教主体变为新教宣教士，当务之急是译出中国人能接受的中文圣经，[1]如伊爱莲（Irene Eber）所说：“对耶稣会士来说，翻译和分发圣经不是他们主要关心的事情，新教徒便不一样了，对他们来说，阅读圣经的重要性，不逊于讲道和传

中源”说的历史考察》，《安徽史学》1988 年第 4 期，第 28-34 页；江晓原：《试论清代“西学中源”说》，《自然科学史研究》第 7 卷第 2 期（1988 年），第 101-108 页；张元隆：《“西学中源”说探析》，《学术月刊》1990 年第 1 期，第 54—60 页；马克锋：《“西学中源”与近代文化》，《北京社会科学》1990 年第 1 期，第 36-40 页；邓建华：《明清之际“西学中源”说考析》，《河南社会科学》1998 年第 5 期，第 63—67 页；陆勇：《从“西学中源”到“中体西用”：传统“中国”观念的调适》，《江苏科技大学学报（社会科学版）》2012 年第 3 期，第 1-4 页；陈卫星：《“西学中源说”与中国接受西学的初始心态》，《兰州学刊》，2012 年第 11 期，第 12-18 页；张明悟：《“西学中源”说论证方式的历史考察》，《自然辩证法通讯》第 40 卷第 6 期（2018 年），第 108-114 页；张耀南、王书慧：《“西学中源说”与“中学西源说”先后关系辨正——“西学中源说”是中华学者对于“中学西源说”的高级应对》，《北京行政学院学报》2020 年第 6 期，第 119-125 页。

[1] 19 世纪之前，基督教有三次入华宣教活动：唐代景教、元代也里可温教、明代天主教，相应的圣经翻译也有这三个时期。前两者都未留存下来，景教的翻译可从敦煌写本和大秦景教流行碑中得以窥见，景教文献如《序听迷诗所经》《志玄安乐经》《大秦景教三威蒙度赞》中描述神的词有“皇父阿罗诃”“佛”“天尊”“真主”等，元代孟高维诺（John of Montecorvino）翻译为蒙语的文本未见流传也未得发现，无从得知神的翻译词语为何。天主教的翻译有白日昇（Jean Basset）译本（1707）、18 世纪中叶梅述圣（Antonio Langi）译本（未保存下来）、贺清泰（Louis Poirot）《古新圣经》（1803），白日昇译本是 19 世纪新教最早的“二马”译本的参照本，《古新圣经》是最早的白话译本，但由于未经教廷许可，其翻译只是神父个人行为，因而流传不广。



扬福音。”[1]第一次“译名之争”悬而未决的问题又一次不可避免地爆发出来，“上帝”“天主”“神”等词语再一次被拿出来讨论，这些词语涉及到翻译难度、文化语境、信仰背景等诸多因素，李炽昌甚至认为原则上这类核心词语是不可翻译的。[2]

1843 年起，西方宣教士在联合翻译《委办译本》（Delegates’Version）时，出现用“神”还是“上帝”的重大分歧，导致委员会彻底分裂，选择哪个词成为第二次“译名之争”的核心问题。“上帝派”如麦都思（Walter H. Medhurst）、理雅各（James Legge）、斯当东（Geprge T. Stauton）等人，[3]据中国典籍和祭天仪式证明“上帝”是独一者的绝对称谓，背后的理念是古希腊哲学中概念和存在等同的观点。“神派”如文惠廉（William Jones Boone）、裨治文（Elijah C. Bridgman）、克陛存（Michael S. Culbertson）等人认为中国宗教是多神论，“上帝”如同“宙斯”“朱比特”等一样，昔日译经者未用各民族专有名词来翻译，中国自然也不应该用，“神”不是专名而是没有特指的类属名词。[4]卫三畏（S. W. Williams）在 1850 年的一封信中说：“非常巧的是，赞成用‘上帝’的英国人都属于伦敦传道会，而赞成用‘神’的美国人则都是美部会的成员。在宁波和福州，‘神’这一名称的使用率要高一些；在厦门，传教士们布道时则都用‘上帝’来指称‘GOD’；而在广州和上海，当地人正对这两个名词的区别满腹疑问。我认为，如果汉语有单复数之分的话，那么‘神’这种译法就能被广泛接受了。但实际情况是，‘神’这个名词本身包含了复数意义，这有悖于我们传播的一神论。而‘上帝’

---

[1] 伊爱莲：《争论不休的译名问题》，蔡锦图编译：《圣经与近代中国》，香港：汉语圣经协会有限公司，2003 年，第 109 页。

[2] 李炽昌主编：《圣号论衡：晚清〈万国公报〉基督教“圣号论争”文献汇编》，上海：上海古籍出版社，2008 年，前言第 4-5 页。

[3] 理雅各最初支持“神”的译法，后来反复考虑，最终接受“上帝”的译名。齐英豪：《译序 神与上帝之争》，〔英〕理雅各：《中国人关于神与灵的观念》，齐英豪译，福州：福建教育出版社，2018 年，第 56 页。

[4] 伊爱莲：《争论不休的译名问题》，蔡锦图编译：《圣经与近代中国》，第 111-113 页。

又是中国本土神话中一位神的名称，那么很可能在我们自以为正在传播真理的时候却助长了一种盲目的偶像崇拜。"[1]这番话显示出宣教士们在抉择“上帝”和“神”两词上的左右为难，其他词则已退出竞争行列。

西方宣教士的论争主要以英文发表在 1840 到 1850 年代的《中国丛报》（*Chinese Repository*）、1875 年 11 月到 1878 年 2 月的《教务杂志》（*The Chinese Recorder*）上，两派各持己见，未达一致。[2]中国人的讨论则从 1877 年 7 月 21 日《万国公报》第 448 卷上刊登黄品三文章《圣号论》开始。该刊编辑美国长老会宣教士陆佩（J. S. Roberts）以此为契机，就圣号问题列出八个议题向中国基督徒征文，[3]至翌年 6 月 29 日第 495 卷止，共刊载大小文章 64 篇，其焦点仍是集中在“上帝”和“神”两词的讨论上。

笔者将这些讨论归类，64 文中陆佩一人占 29 篇，陆佩的上司林乐知

---

[1] 〔美〕卫斐列：《卫三畏生平及书信——一位美国来华传教士的心路历程》，顾钧、江莉译，桂林：广西师范大学出版社，2004 年，第 101 页。

[2] 相关研究见：陈可培：《一名之立 名实之辩——“译名之争”所引发的思考》，《中国翻译》2008 年第 6 期，第 22-26 页；程小娟：《〈教务杂志〉“译名之争”的传播学透视》，《浙江学刊》2009 年第 5 期，第 92-99 页；程小娟：《〈教务杂志〉中“God”汉译讨论研究》，梁工主编《圣经文学研究》第 3 辑，北京：人民文学出版社，2009 年，第 114-131 页；程小娟：《〈教务杂志〉关于〈圣经〉汉译中传达问题的讨论》，《宗教学研究》2012 年第 3 期，第 201—206 页；伍玉西：《近代新教在华译名之争及其文化意义》，万兆元、雷雨田主编：《宗教经典汉译研究》，北京：社会科学文献出版社，2013 年，第 121-133 页；伍玉西：《19 世纪的“God”中译名之争及其文化意义》，《重庆科技学院学报（社会科学版）》2013 年第 10 期，第 161—162 页；程小娟：《〈教务杂志〉中传教士提出的“译名问题”解决方案》，《世界宗教研究》2014 年第 5 期，第 112-120 页；刘念业：《“God”汉语译名之嬗变——兼论晚清〈圣经〉汉译活动中的“译名之争”》，《外国语文》2015 年第 4 期，第 116-122 页。

[3] 八个议题为：古时所拜之上帝即造万有之主否？以黄君之意论之似为非也；帝与上帝何解？古时称上帝二字指一位而言，抑可指其一类而言？神字何解？神字指一位而言，抑指其一类而言？上帝可归于神之一类否？人身无形而不灭者可称为神否？如言可称，试言其故；灵字何解？指人身而不灭言，抑必另加一字或指万有之主而言？其是一灵可与不可？见陆佩：《圣号论列言》，李炽昌主编：《圣号论衡：晚清〈万国公报〉基督教“圣号论争”文献汇编》，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 6 页。



（Young John Allen）和陆佩的对手理一视（Jonathan Lees）各一篇，此三人为西人。23 位中国人发文 29 篇，各自态度如表 1 所示：

立场	人数	作者	发文量
“上帝”译法	13	碌碌子、何玉泉、英绍古、王炳堃、宣道子、折中子、区逢时、鹭江氏、阐道生、张逢源、王炳耀、曹氏、邝日修	17[1]
“神”译法	2	黄品三、陈如瑛	7[2]
“灵”译法	1	考真子	1
无定论	1	潘恂如	1
两可	1	周顺规	1
劝和	1	王献吁	1
叱责或讽刺陆佩态度	4	区区子、持衡子、诛衷子、慎听子	4

图 1：《万国公报》中国人“圣号论争”发文统计

诚如区区子所言：“统览诸篇，主于上帝者已见十之八九，主于神者不过十之一二。”[3]陆佩以不变应万变，不管对手持何种名号，都咬定“神”字不放松，唯我独尊的态度毫不意外地激起中国基督徒的强烈反感，仅有的两名队友也并未

[1] 何玉泉发文 2 篇，英绍古发文 4 篇。

[2] 黄品三前后共发 6 文，在陆佩不断“追击”下，态度越来越模糊不清，最后一篇只是劝和，已不再参与具体讨论。

[3] 区区子：《圣号论》，李炽昌主编：《圣号论衡：晚清〈万国公报〉基督教“圣号论争”文献汇编》，第 265 页。

给与实质性帮助：黄品三后来已不再下场辩论，陈如瑛的短函也未使陆佩假以好辞色。论辩越往后越呈现一边倒的态势，陆佩疲于招架，也寡不敌众，仓皇鸣金的结局已可想见。另一方面，陆佩也有值得同情的地方。此时的国人多持“上帝”译法，如果没有陆佩挺身而出，一一撰文回文，则《万国公报》全为“上帝”译法之天下，论辩可能从一开始就不存在，陆佩诚有不得已和不得不应战的苦衷，但直来直去的风格让惯于圆熟的国人难以适应。后人看这段历史不免觉得遗憾，但一番唇枪舌战却也留下一些难得的材料，至少可以从中得知当时中国基督徒的思考力度，以及对于圣经“上帝”译法的广泛接受程度。

赵稀方认为这种争论体现的是“殖民话语与本土话语间的紧张关系，质疑了殖民话语的权威性”。[1]齐英豪也认为陆佩招致中国教内人士的联合反对，将争论“朝着政治与民族主义方向演进。”[2]整个争论已经变味，超出了学术讨论的范畴。中国士人的整体表现如何呢？程小娟认为中国基督徒在这场争辩中的表现可圈可点，“呈现出来的是一个生机勃勃的群体，有思想，有勇气，有自信，有发出自己声音并得到尊重的强烈愿望。纵观这一讨论，中国基督徒的接受状况可作出如下概括：独立的观点，理性的论证，宽容的态度。”[3]李炽昌将其与第一次“译名之争”进行比较，认为中国人展现出的知识水准和论证能力让人无法恭维，原文不熟悉不说，对古代经典的研读也远不及明末清初的硕彦鸿儒，引用的“天”、“上帝”材料不出程朱注本、御定读本之范围，且不顾论辩的基本章法，中国人只是成为了宣教士的传声筒。[4]中国人的立场多和为其施洗的宣教士一致，显然代表的是美国宣教士和英国宣教士各自的立场，背后凸显的是宣教士群体

---

[1] 赵稀方：《1877-1888 年〈万国公报〉的“圣号之争”》，《现代中文学刊》2010 年第 6 期，第 15-16 页。

[2] 齐英豪：《译序：神与上帝之争》，〔英〕理雅各：《中国人关于神与灵的观念》，齐英豪译，第 68 页。

[3] 程小娟：《中国基督徒知识分子对 God 汉语译名的理解——对〈万国公报〉“圣号”讨论的研究》，梁工主编：《圣经文学研究》第 1 辑，2007 年，第 332 页。

[4] 李炽昌主编：《圣号论衡：晚清〈万国公报〉基督教“圣号论争”文献汇编》，前言第 15-16 页。



对于中国文化的分歧态度。[1]“上帝”派的大获全胜标志着作为至高神和人格神“帝”义的建构已经完成。

四、早期甲骨学者对“帝”义的理解

甲骨文出土之后的很长一段时间之内，无论学者认为卜辞“帝”字本义为何，都将其作为至上神看待，不同的只是其性质偏重于自然神还是祖先神。甲骨学者都未提到“帝”一词的含义来自于宣教士刻意比附的结果，正说明这种观念的普及和流行程度，已然成为人们潜意识中认同的观念。更有几位学者直接称甲骨文中的“帝”就是以色列的神，进一步助推这种观念无远弗届。这些都意味着“帝”义被彻底遮蔽。下文从训诂和义理两方面论说。

（一）“帝”的字源说

“帝”本义的说法多达十余种，[2]常见的有花蒂说和火祭说两种。花蒂说的提出者为郑樵，[3]清代吴大澂赞同之，[4]这一说法后多引申为女性生殖崇拜说。[5]甲骨发现后，王襄、郭沫若、孙海波、夏渌、詹鄞鑫、高明、陈来、葛兆光、刘翔、郑继娥、罗琨等学者皆主此说。[6]火祭说最先由叶玉森提出：“禘与尞并祭

---

1 段宇晖：《论“译名之争”中的强制阐释——以美国传教士书信传记材料为中心》，《东方翻译》2020 年第 2 期，第 55-56 页。

2 李宪堂：《“帝”之本义考——兼释“辛”》，南开学报（哲学社会科学版）2020 年第 4 期，第 143-147 页。

3 郑樵《通志略・六书・象形》“草木之形条”下曰：“帝象华蒂之形。”

4 吴大澂《说文古籀补》附录中引古文字形后说：“蒂落而成果，即草木之所由生，枝叶所由发。”

5 刘光洁最近的研究提倡女性生殖器崇拜说，但并未提到是由花蒂说演化而来。见刘光洁：《天人视域下商周之“帝”的来源与演进》，《深圳大学学报（人文社会科学版）》2020 年第 6 期，第 146 页。

6 郭沫若：《甲骨文字研究・释祖妣》，《郭沫若全集第一集考古编》，北京：科学出版社，1982 年，第 54 页；孙海波：《甲骨文编》，哈佛燕京学社，1934 年；夏渌：《中华民族的根——释“帝”字的形义来源》，《武汉大学学报（社会科学版）》1982 年第 2 期，第 43 页；詹鄞鑫：《上帝观的起源、发展及其影响》，《天津师大学报》1988 年第 5 期，第 46 页；高明：《从甲骨文中所见王与帝的实质看商代社会》，中国古

天之礼，禘必用尞，故帝从尞。帝为王者宜尞祭天，故帝从一或从二，并象天也。"[1]明义士（James Mellon Menzies）、朱芳圃、陆宗达、朱歧祥、陈梦家、徐中舒、王辉、于省吾、晁福林、朱凤瀚等皆从此说。[2]晁福林指出现在越来越多学者认为它与古代的尞祭有关。[3]古文献中有关尞祭的材料也不少，较早的有《说文》《尔雅》《风俗通》《周礼》等。[4]此外，还有《说文》说、星说、日说、曼达拉说、草制偶像说等。[5]这些说法中，最接近天神说的当属火祭说、星

文字研究会、中华书局编：《古文字研究》第 16 辑，1989 年，第 23 页；陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，北京：生活•读书•新知三联书店，1996 年，第 116-117 页。葛兆光：《中国思想史》（第一卷：七世纪前中国的知识、思想与信仰世界），上海：复旦大学出版社，2001 年，第 21 页。郑继娥：《甲骨文中的“帝”——中国原始宗教的古文字考察之一》，《宗教学研究》2004 年第 1 期，第 178 页；刘翔：《中国传统价值观诠释学》，上海：华东师范大学出版社，2010 年，第 13 页；罗琨：《释“帝”——兼说黄帝》，中国古文字研究会、中华书局编：《古文字研究》第 28 辑，2010 年，第 66-67 页。

[1] 叶玉森：《殷契钩沉》乙卷，《学衡》1923 年第 24 期。

[2] 明义士：《柏根氏旧藏甲骨文字考释》，《齐大季刊》1935 年第 6 期；朱芳圃：《殷周文字释丛》，北京：中华书局，1962 年，第 38—40 页；陆宗达：《说文解字通论》，北京：北京出版社，1981 年，第 195 页；王辉：《殷人火祭说》，《四川大学学报丛刊》第 10 辑《古文字研究论文集》，成都：四川人民出版社，1982 年第 1 版，第 270—271 页；朱岐祥：《殷墟甲骨文字通释稿》，台北：文史哲出版社，1989 年，第 134 页；徐中舒主编：《甲骨文字典》，成都：四川辞书出版社，1989 年，第 7 页；晁福林：《论殷代神权》，《中国社会科学》1990 年第 1 期，第 111 页；晁福林：《说商代的“天”和“帝”》，《史学集刊》2016 年第 3 期，第 131—132 页。

[3] 晁福林：《〈山海经〉与上古时代的“帝”观念》，《中国史研究》2016 年第 2 期，第 55 页。

[4] 《说文》：“寮，柴祭天也”，“柴，烧柴焚燎以祭天神。”《尔雅・释天》：“祭天曰燔柴。”《风俗通・祀典篇》：“槱者，积薪燎柴也。”《周礼・大宗伯》：“以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰，以槱燎祀司中、司命、风师、雨师。”

[5] 《说文・丄部》：“谛也。王天下之号。从丄，朿声。”艾兰（Sarah Allan）认为“帝”原本是北极星神，见艾兰：《商周时期的上帝、天和天命观念的起源》，刘雪顺译，《龟之谜：商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》（增订版），汪涛译，北京：商务印书馆，2010 年，第 232 页。郭静云也认为“帝”源自对北极星的崇拜，字形为描绘天子的仪器，见郭静云：《殷商的上帝信仰与“帝”字字形新解》，《南方文物》2012 年第 2 期，第 64—66 页。日神说见杨希牧：《论商周社会的上帝太阳神》，《中国史研究》1992 年第 3 期。张荣明认为“帝”形如同早期各民族中常见的曼达拉符号，见张荣明：《中国文化的帝与宇宙生成原型》，《天津师大学报》1997 年第 4 期，第 39—43 页。草制偶像之形说见康殷：《文字源流浅说》，北京：荣宝斋，1979 年，第 593 页，又见康殷：《说帝》，《南开大学学报》1980 年第 5 期。



说和日说，后两者支持者不多，暂且不论。

从火祭推导出天神说也有不少反对的意见，如张光直即言商人的思想和观念中，上帝并无固定居所，西周出现“天”观念后，才将居无定所的帝安放到天上。[1]晁福林也说殷墟卜辞中找不到帝高居于天的迹象。[2]陶禹指出这是将周后出现的天人二分对立图式比附为商代宇宙观。[3]甲骨卜辞中出现的“天”字极少，且多同“大”字，这一点已成学界共识。从这些反对意见来看，确实难以看出“帝”和天神之间的联系。岛邦男在列举诸家字源学上看法后，也说单从字形上难以判断“帝”的本义，其具有怎样的神格需要结合卜辞才能得出结论。[4]

视“帝”为天神的学者多未论证二者之间的关系，而是将其作为常识和前提来使用。正是在这一点上，笔者认为这是集体无意识现象。明末士人不会这样解读“帝”，第二次“译名之争”中也有国人持反对意见。但自二十世纪起，这一充满争议性的看法最终消失，宣教士的观点取得了压倒性的胜利，国人对此再无异词。蒲慕州说：“在古代文明社会中，由于有文字，对于该文明社会史前时代的宗教情况的推测就多了一些材料。然而正因为如此，学者可能会犯了以后来的的宗教现象比附到史前时代的错误。”[5]其所言虽是就史前文明而发，但在古代史的其他研究中，这种现象的确也为数不少，“帝”字如陶禹所言多采周之后

---

1 张光直：《商周神话与美术中所见人与动物关系之演变》，《中国青铜时代》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013 年，第 427、429 页。

2 晁福林：《论殷代神权》，《中国社会科学》1990 年第 1 期，第 111 页。晁福林认为原因在于在商代帝和天的概念是合一的。

3 陶禹：《卜辞“帝”为天神说献疑》，《甲骨文与殷商史》新八辑，第 238 页。

4 〔日〕岛邦男：《殷墟卜辞研究》，濮茅左、顾伟良译，上海：上海古籍出版社，2006 年，第 349 页。

5 蒲慕州：《追寻一己之福：中国古代的信仰世界》，上海：上海古籍出版社，2007 年，第 19—20 页。笔者认为蒲慕州所说现象是存在的，但其所举之例有些很难成立，如葬式之头向意义，翁棺小孔为灵魂出入，这些说法因无文字资料证实只能是后人推测的结论，但不能说推测皆有问题，一定是倒后为前，尤其考虑到观念的连续性这一事实，很多的推测是可以和后世吻合的，因此也有较强的说服力，不可一概而论，将其全部质疑并推翻，如此则古史研究不可行矣。

的观念，正是这种现象的反映。

（二）“帝”的神性观

本节以郭沫若、胡厚宣、陈梦家三位影响较大的甲骨学者为例，探讨他们对于“帝”之神性的看法。

郭沫若 1931 年出版的《甲骨文字研究》认为“帝”既是天帝也是人王，作为天帝多用作至上神的称号。郭氏用自然繁殖的神奇方式论证“帝”字，[1]证明稍显粗浅，天下神奇之事多矣，何以单取生殖为言？郭静云认为不惟字形不符，且目前尚未发现商人崇拜神花的证据。郑樵的花蒂说符合南宋人对自然的审美与理解，只能代表南宋人的看法，商代甲骨文和礼器饰纹上绝无神花的崇拜痕迹，传说神话也无此类说法。[2]的确，殷商宗教意象基本为动物形式所占据，并无植物主题。[3]罗琨以仰韶文化中庙底沟类型的蔷薇科图案序列为例，说明“帝”取象花蒂，是华族得名的由来。[4]不过，仰韶文化在地域上可以说和农业发达的周代有紧密联系，推之于遥远的殷商地区难以说通。此外，“蒂”如何跃升为至上神的“帝”并未有证。郭沫若所主张的天帝兼人王说，陈梦家认为不确，帝喾只是人王而非天帝。[5]

1935 年，郭沫若在《先秦天道观之进展》一文中，称“帝”既是至上神也是

---

[1] “花落蒂存，蒂熟而为果，果多硕大无朋，人畜多赖之以为生，果复含子，子之一粒复可化而为亿万无穷之子孙，所谓‘韡韡鄂不’，所谓‘绵绵瓜瓞’。天子之神奇更无有过于此者矣。此必至神者之所寄，故宇宙之真宰即以帝为尊号也。人王乃天帝之替代，因而帝号遂通摄天人矣。”郭沫若：《甲骨文字研究·释祖妣》，《郭沫若全集第一集考古编》，第 54 页。

[2] 郭静云：《殷商的上帝信仰与“帝”字字形新解》，第 63 页。

[3] Robert Eno：“Was there a high God Ti in Shang religion？” *Early China*，1990，Vol. 15，p.19.

[4] 罗琨：《释“帝”——兼说黄帝》，第 67 页。

[5] 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《陈梦家学术论文集》，北京：中华书局，2016 年，第 87 页。



祖先神，和以色列的神全然一致。[1]郭沫若并未给出至上神说法的证明，只是将其等同于以色列的民族神，后文中说到这是商人自己的发明。郭氏杂糅至少三种观点，一是接受王国维关于帝俊就是帝喾的说法，[2]这是宗祖神说法的源头；二是接受郑樵关于“帝”是花蒂象形文的看法，这是中国本土的理解；三是接受西方的波尔和安特生等人的中国文化西来说。[3]波尔认为巴比伦文字中有一个文字的形、音、义皆和甲骨文的“帝”相似，但细察其说，可发现一个来自花蒂，一个来自星形，字源上了不相干。郭氏将三种观点合而为一，一方面说中国“帝”字乃“蒂”并非外来，一方面认可波尔所说，认为巴比伦的“帝”为神祇通称，商人将其改造为至上神和宗祖神的观念。至上神的说法仍未给予说明，只是当做人人皆知的常识和前提。结合当时西方学界流行的宗教进化论，宗教由巫术进展为宗教，由多神论进化为一神论，很难想象一神论在中国如何突然崛起，又因改朝换代而退化为多神论的过程，这一退化现象并不符合进步史观的内在逻辑。

陈梦家在 1936 年的《商代的神话与巫术》一文中指出帝是自然神，可降暵和降雨，这是上帝和先祖最大的分野，第二个不同在于上帝不享祭，不可以事先祖之道事之。[4]1956 年出版的《殷墟卜辞综述》一书指出帝的权威有恶的一面，将帝廷和人间的朝廷相比并论。[5]陈梦家强调帝没有明显的人格属性，能够较好地解释不享祭祀的原因，但缺点也在此，忽略了帝对人世生活的干涉及与祖先联系之处。

---

[1] 郭沫若：《先秦天道观之进展》，《郭沫若全集第一卷·中国古代社会研究、青铜时代》，北京：人民出版社，1982 年，第 324—325 页。

[2] 王国维：《殷卜辞中所见先公先王考》、《殷卜辞中所见先公先王续考》，《观堂集林》，北京：中华书局，1959 年，第 409—450 页。

[3] 李学勤 1984 年在文章中提到早期西方和亚洲学者关于中国文字来自埃及的说法，如 17 世纪德国耶稣会士祈尔歇，18 世纪法国的尤埃、德梅兰、德经，20 世纪日本的板津七三郎，可知中国文明西来说的前赴后继和喧嚣尘上。见李学勤：《失落的文明》，上海：上海文艺出版社，1997 年，第 14—16 页。

[4] 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《陈梦家学术论文集》，北京：中华书局，2016 年，第 86—87 页。

[5] 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，北京：中华书局，1988 年，第 572 页，。

“帝”作为天神综合而全面的研究要数胡厚宣的三篇论文，即 1942 年的《甲骨文所见殷代之天神》、1944 年的《商代天神之崇拜》、1959 年的《殷卜辞中的上帝和王帝》。最后一文影响尤大，其中引用丰富的甲骨文证明帝是人格神和至上神，主宰着自然和社会的气象、农产、建筑、军事、祸福、王位等方面，先王死后可以配帝，称为王帝，也可以降下祸福，似乎与帝一起掌管着人间的一切，二者最大的不同在于殷人不直接向上帝祷告，乃是先向先祖祈求，再由先祖转告上帝。[1]祖先是王和帝之间的中介。

“帝”作为人格神的最大的问题是帝不享祭，胡厚宣 1944 年文中提出原因在于“帝之至上独尊”，这种说法后来为很多学者征引，但缺乏依据和论证。吕大吉指出“上帝”作为至上神却没有相应的祭仪，在宗教学意义上难以理解。[2]相反，祭品应更丰盛才是，揆之各大宗教，莫不如此。

胡文看似为陈梦家帝不享祭的说法给出解释，但陈文明确说帝是对自然的崇拜，与以色列的民族神不同，商人的帝平等地降祸施罚。刘源指出陈氏对帝的看法“尚未赋予人格化的属性”，[3]也就无需享祀。就以色列的神而言，其至上地位毋庸置疑，以色列人至今寅畏不敢直呼其名。其威严和尊贵如此也不是不享祀，反而要受最大的献祭，旧约时代只有大祭司才有资格从事献羊的祭祀，新约则是将耶稣作为祭品献出。

关于帝不受祭还有其他三种解释。一是张桂光所说“帝牲不吉”，[4]其说不确。“帝牲不吉”语出《公羊传·宣公三年》，[5]《礼记·郊特牲》亦有类似记载，[1]说的

[1] 胡厚宣：《殷卜辞中的上帝和王帝》，《历史研究》1959 年第 9、10 期。

[2] 吕大吉：《宗教学通论新编》，北京：中国社会科学出版社，1998 年，第 567 页。

[3] 宋镇豪、刘源：《甲骨学殷商史研究》，福州：福建人民出版社，2006 年，第 295 页。

[4] 张桂光：《殷周‘帝’‘天’观念考索》，《华南师范大学学报社会科学版》1984 年第 2 期，第 106 页。

[5] 经曰：“郊牛之口伤，改卜牛，牛死，乃不郊，尤三望。”传言：“养牲养二卜，帝牲不吉，则扳稷牲而卜之。”何休注说：“先卜帝牲，养之有灾，更引稷牲卜之。以祭天，牲养之凡当二，卜尔，复不吉，则



是祭天的郊祭之牛受伤，则用配祭的祭后稷的牛代替，这只牛若死则不郊祭，但还是要举行三望之祭。所言乃特殊情况，不是不祭，而是牺牲出了问题，不能祭。徐难于亦指出这是误解之论。[2]

其二是巴德生的看法，认为帝在后来出现至上神和祖先神背离的二元化倾向，原因在于帝从氏族保护神变为国家保护神，所谓"鬼神非其族类，不歆其祀"（《左传·僖公十年》）是也。[3]帝升级为国家保护神，是权能和范围的扩大而非异质化，不见得会将殷人祖先从谱系中清除出去，更不是不享祀的理由，其说不合逻辑，亦无先例。

其三是普鸣（Michael J. Puett）的说法。普鸣认同胡厚宣所说祖先是人和帝的中介，帝可能不是具体的祖先。[4]但对于帝是什么，普鸣并未有断。普鸣不同意伊若泊将帝视为整个祖先神祠统称的说法，主要在于宾祭卜辞，但宾祭并不只是就帝而言，陶禹列举诸家之说，论证"宾于帝"本无任何空间指向性，"王宾"可理解为祭名，且对象除帝外，还有"宾日"（《合》30476）、"宾月"（《文录》419）、"宾岁"（《合》25109）等。[5]

岛邦男认为殷人有直接祭祀帝的情况，是对帝不受祭的反驳，其说建立在释"口"为禘的基础之上，[6]但学界对此并未普遍接受，[1]此处存而不论。

止不郊。"〔汉〕何休注、〔唐〕徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，〔清〕阮元校刻：《十三经注疏》（下册），上海：上海古籍出版社，1997 年，第 2278 页中栏。

[1] "帝牛不吉，以为稷牛。"〔汉〕郑玄注、〔唐〕孔颖达等正义：《礼记正义》，〔清〕阮元校刻：《十三经注疏》（下册），第 1453 页下栏。

[2] 徐难于：《商周天帝考》，《文史》200 年第 2 辑，第 12 页。

[3] 巴新生：《殷人的上帝与原始思维》，《北方论丛》1993 年第 3 期，第 13-15 页。

[4] 〔美〕普鸣：《成神：早期中国的宇宙论、祭祀与自我神话》，张常煊、李健芸译，北京：生活·读书·新知三联书店，2020 年，第 70-71 页。

[5] 陶禹：《卜辞"帝"为天神说献疑》，第 247-248 页。

[6] 〔日〕岛邦男：《禘祀》，赵诚译，张政烺、陈应年校，《古文字研究》第 1 辑，1979 年，第 404 页。又

五、学界近来对于卜辞“帝”的看法

新的研究多不赞成“帝”为至上神的说法，代表人物主要为晁福林、伊若泊和朱凤瀚，赵法生和陶禹也有新的补充。“帝”义逐渐显豁，得以去蔽。

晁福林 1990 年《论殷代神权》一文，不赞成“帝”为最高神，将其和祖先神、自然神并峙，认为三者各自独立并不统属。理由在于“帝”对气象和降祸福的支配是盲目的，影响小于祖先神和自然神，御祭对象是后两者，无一例对“帝”。祖先神的地位显赫，帝在神殿中偏安一隅，只是诸神之一，并非众神之长。其说对陈梦家说法有修正，认为帝确有自然神属性，但非至上神，其地位在祖先神之下。[2]晁福林后来重申这一看法。[3]

同年，罗伯特·伊若泊（Rebort Eno）提出两个假设：一是“帝”或“上帝”只是一个类名或共名（generic or corporate term），而非一个独一至上神概念；二是“帝”在早期表示已故的世袭领袖，由“父”的词根派生出来。和陈梦家不同，伊若泊认为王的祖先能影响天气和农业，自然神的权力则限定在自然事物的领域。作者给出四个证明“帝”是抽象神或众神的理由：不受祭、用法不一致、以复数形式使用、作为敬语。其说有利于解释帝不受祭，帝只有不具备人格特征才可能不受祭，受祭的只有具体的特定的祖先，作为集合意义的祖先神自不属

见岛邦男：《殷墟卜辞研究》，濮茅左、顾伟良译，第 399-400 页。

[1] 宋镇豪、刘源：《甲骨学殷商史研究》，第 296 页。朱凤瀚：《商人诸神之权能与其类型》，《尽心集：张政烺先生八十庆寿论文集》，北京：中国社会科学出版社，1996 年，第 64-65 页。伊若泊指出岛邦男五个例子中只有一个属于直接祭祀上帝，但这一记载的甲骨破碎，卜辞不完整，见 Robert Eno：“Was there a high God Ti in Shang religion？”*Early China*，1990，Vol. 15, p.7.〔美〕普鸣：《成神：早期中国的宇宙论、祭祀与自我神话》，张常煊、李健芸译，第 71 页注〔85〕。

[2] 晁福林：《论殷代神权》，第 99-112 页。

[3] 晁福林：《说商代的“天”和“帝”》，《史学集刊》2016 年第 3 期。



此列。[1]

朱凤瀚 1993 年认为上帝既非至上神亦非保护神，无法证明所有先祖神都被上帝统领，自然神和祖先神与其从属关系并不明确，上帝也保护敌方说明上帝并非商人的保护神。[2]1996 年，朱凤瀚进一步认为帝非祖先神，但却是人格化的。商代神灵则分为四类：帝、自然神、自然神人神化的祖神、非本于自然物的祖神。[3]其说可以较好解释自然神与祖神结合的现象。

2006 年，赵法生结合人类学的理论，提出神灵崇拜之前还有自然物崇拜，殷商不是至上神、祖先神和自然神三者并立，而是自然物崇拜、神灵崇拜和不完全的至上神三者层层递进[4]。其说注意到殷商多神形态的共时性和历时性之间的问题，对“帝”特性有限的动态解读有利于维护“帝”至上神的地位，可说明“帝”对神界秩序的统一尚未完成。至于为何不受祭，作者认为是祭祀礼仪的变化落后于观念所致，这一点恐难以服众。此外，殷商时期是否果真包含三个阶段的宗教形态亦需确认，如同为三阶段说，刘光洁认为“帝”在殷商经历的是“有名有实”“有名无实”“无名无实”三个影响力不断下降的过程。[5]

2019 年陶禹指出“帝”天神说的三种思路为名号说、权能说、交通说，之后一一历证其非。陶禹的主要贡献在对天神说的质疑上，并未给出“帝”的新解。[6]

以上诸家均指出帝非至上神，但对于帝究竟是更偏向自然神还是祖先神则说法不一。汉学家中，支持帝为祖先神的呼声更高，如史华兹、何炳棣、吉德

---

[1] Robert Eno, “Was there a high God Ti in Shang religion？”, pp.1-26.

[2] 朱凤瀚：《商周时期的天神崇拜》，《中国社会科学》1993 年第 4 期。

[3] 朱凤瀚：《商人诸神之权能与其类型》，《尽心集：张政烺先生八十庆寿论文集》，第 73 页。

[4] 赵法生：《殷神的谱系——殷商宗教中的神灵世界与信仰精神》，《原道》2006 年总第十二辑。

[5] 刘光洁：《天人视域下商周之“帝”的来源与演进》，《深圳大学学报（人文社会科学版）》2020 年第 6 期，第 147 页。

[6] 陶禹：《卜辞“帝”为天神说献疑》，第 237-251 页。

炜等人。[1]笔者大体上赞同伊若泊之说，认为“帝”是祖先神的集合体。一个可能反对的理由是，伊若泊所说“帝”是复数形式，是从英文的复数名词而来，中文并无此语言规则。的确，中文并非曲折语言，词语后缀无需根据对象之不同而发生改变，但这不表示中文的词语没有抽象的概念或者概念的抽象化程度较低。中文的一个词语可以兼有多个意思，如“天”“道”等词语既有抽象义，又有具象义；“易”有三义，其中就有变易和不易意思恰好相反的含义。从语言学的角度来说，“帝”为类名，含有抽象义，并不违背中文表达习惯。

与此有关的一个问题是，商人对于祖先神的崇拜有无拔高？王国维的《殷周制度论》言商人因无嫡庶之制，故无宗法观念。[2]不过，很多学者都指出商周在制度上的承继关系。[3]常玉芝结合于省吾等学者意见，指出商人早在成汤时就开始对祖先进行崇拜祭祀，已经建立起祭祀祖先的庙号制度。[4]侯外庐等人也认为“帝”本指天上的祖宗神。[5]由此可见，将“帝”视为抽象的祖先神是可能的，至少在宗法制度上并不冲突。赵林谈到商代亡故的祖先是商人“示化”的主要对象，商人之帝具备“示”的属性，[6]王国维曰“示”是先公先王的通称。[1]张政烺亦谓殷人

[1] 史华兹认为祖先崇拜范式具有重大的分量，见〔美〕本杰明·史华慈（Benjamin I. Schwartz）：《古代中国的思想世界》，程刚译，刘东校，南京：江苏人民出版社，2004 年，第 34 页。何炳棣认为祖先崇拜在全部宗教信仰中已取得压倒的优势，见何炳棣：《何炳棣思想制度史论》，北京：中华书局，2017 年，第 13 页。吉德炜：《祖先的创造：晚商宗教及其遗产》，周昭端译，伊沛霞、姚平、陈致主编：《当代西方汉学研究集萃：上古史卷》，上海：上海古籍出版社，2016 年，第 34-38、53 页。

[2] 王国维：《殷商制度论》，《观堂集林》（上册），第 458 页。

[3] 参见刘源《周承殷制的新证据及其启示》一文及文章前面的综述。刘源：《周承殷制的新证据及其启示》，《历史研究》2016 年第 2 期，第 4—19 页。

[4] “不但祭祀自己的祖父示壬、祖母示壬之配妣庚、父亲示癸、母亲示癸之配妣甲，而且对祖父示壬以前的四世直系祖先上甲、报乙、报丙、报丁也进行追名祭祀。”见常玉芝：《商汤时的祖先崇拜与社神崇拜》，宋镇豪主编：《甲骨文与殷商史》新三辑，上海：上海古籍出版社，2013 年，第 85 页。

[5] 侯外庐、赵纪彬、杜国庠：《中国思想通史》第一卷，北京：人民出版社，1957 年，第 64 页。

[6] 赵林：《说商代的鬼》，宋镇豪主编：《甲骨文与殷商史》新四辑，上海：上海古籍出版社，2014 年，第 94—95 页。



称示是很不简单的现象，一般都指的是商王的祖先。[2]这些都是帝更类于祖先神的佐证。

就现有的文献来看，商代并没有其他文明中常见宇宙起源神话，没有将神与祖先的世界相分离的神话，也没有早期天灾和救世的神话。又或者说，商代即便曾经有过这些神话，但在仪式的重要性与普遍性上，它们也尚未大到足以在各处文献中出现的程度。[3]其原因正在于帝不是至上神，因此，不仅没有神话，甚至连神谱也没有，而神谱在有最高天神的早期文明如巴比伦、埃及和希腊宗教中，是司空见惯的。

六、结语

帝的最终定位和准确认识在现有材料基础上恐难有定论，[4]基本可以确定的是商代的帝并非至上神和人格神。将其等同于圣经中的神，只能是一厢情愿的比附想法，两者之间的差距不可以道里计。西方宣教士如此宣称有其历史的局限和不得已的理由，对此我们当有“同情之理解”。而今在学者们对“帝”已经取得如此多的研究成果之下，不应继续将两者等同起来。

帝义的阐释史是帝作为至上神和人格神建构、遮蔽和去蔽的过程，体现的是三个阶段不同的学术研究范式，而每一次的范式转换都跟时代的整体学术风尚有关，进而言之，与文化整体实力和地位有关。一个“帝”字可谓浓缩了数百年来中国文化在西方文化面前由强到弱，到失去话语权再到平等对话的过程。

---

[1] 王国维：《殷卜辞中所见先公先王续考》，《观堂集林》，第 444 页。

[2] 张政烺：《释它示——论卜辞中没有蚕神》，《古文字研究》，北京：中华书局，1979 年，第 67 页。

[3] 张光直：《商周神话之分类》，《中国青铜时代》，北京：生活·读书·新知三联书店，1983 年，第 281-282 页。

[4] 刘源指出商代上帝的形态、本质和权能如何，现在还不能说已经完全清楚，只有等待更多出土材料来继续推进这一研究，其所言载于 2006 年出版的书中，迄今十多年来该问题亦无法一锤定音。见宋镇豪、刘源：《甲骨学殷商史研究》，第 301 页。

历经一系列文化反思和政治劫难的中国，正在物质层面实现凤凰涅槃，迎来民族伟大复兴，文化和精神上也当乘时而为，重新焕发新的活力。



The Interpretive History of Di's Meaning:

The Misreading in Ming and Qing Dynasties and Uncovering of Modern Scholars

CUI Liguo (Sichuan Normal University)

Abstract: "Di" is an important term in Chinese culture, and its interpretation of the supreme god and personality god has gone through the process of misreading, construction, concealing and uncovering. There are controversies between ancients and moderns, as well as between China and the West, which is a concentrated history of Chinese culture suffering since Ming and Qing Dynasties.The research on the meaning of "Di" is concentrated in the fields of philology and oracle bone script. At present, there is no comprehensive investigation of the value presupposition of the social general concept on this understanding, and the interference and influence caused by the cultural integration activities of western missionaries have not been pointed out. Based on the academic history, this article points out that the true interpretation of "Di" was influenced by Term Question in the late Ming dynasty and the early Qing Dynasty, so that the character of God in the Bible was equated with the meaning of "Di" in ancient Chinese cannon, which became a widely accepted concept in Chinese society, and influenced later historians' understanding of "Di" on oracle bones. Recently, different views have been put forward on the study of the meaning of "Di" in oracle bones, and the truth of the meaning of "Di" is gradually revealed.

Keywords："Di", Term Question, Supreme God, Personality God, Ancestor god

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

百年中国文学与基督教文化的碰撞

张晓英（青岛大学）

摘要：宗教与文学既是两种不同形态的文化现象，彼此又存在着联系，能够相互影响、相互作用。从宏观角度上来看，基督教文化对文学创作的影响十分深远，特别是对西方文学的发展起到了极其重要的作用。基督教在中国的传播由来已久，最早可追溯到公元三世纪末，经历了时间的积累与沉淀，基督教文化对中国本土文化产生了多方面的影响。尽管基督教文化思想并不能成为中国文学的主流，但不能否认的是，文学与宗教文化的碰撞，也在一定程度上推动了中国现当代文学的发展。

关键词：中国文学、基督教文化、西方文学

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202206_(18).0008

一、中国现代文学与基督教

基督教虽早在唐朝时就已传入中国，但在当时并没有产生很大的影响，更不会撼动儒家文化的绝对统治地位。明朝万历年间，利玛窦到中国传教，带来了许多西方的新事物，如地图、星盘、三棱镜等，吸引了官方和民间的注意，他结合中国的实际情况以及文化传统进行传教，取得了一定的成绩，使当时许多士大夫皈依成为教徒，如徐光启、李之藻、杨廷钧等人。利玛窦去世之后，



基督教在中国的传教工作受到阻碍，没有取得更进一步的发展，更因中西礼仪之争的缘故被雍正帝禁止在中国传教。然而，随着鸦片战争的爆发，西方列强以征服者的姿态重新进入这个古老的文明古国。坚船利炮不仅给中国民众带来了屈辱，也带来了文化，基督教会利用各项不平等条约带给他们的便利再次重返中国，而这一次，他们不再处于弱势地位，获取特权的教会人员在一定程度上为中国的文化发展做出了贡献，但他们在传教过程中的种种行为无法遮盖殖民侵略的事实。在这种背景之下，基督教文化遭到了中国现代知识分子的抵制与排斥，他们以“拿来主义”的态度，有选择地接受基督教文化，表现出实用主义的行为理念。

中国现代作家更多的是吸收基督教的平等、博爱的思想，以基督教文化批判、针砭中国落后的传统文化，对基督教的相关教义，他们并不认可，也不赞同神迹故事。中国现代知识分子大多将基督教这一舶来品作为改造国民思想的工具，为了一新中国人的思想和精神，一旦有更好的选择，便将宗教置之一边，随时都可以被替代，比如蔡元培提出以美育代宗教，梁簌溟提到以道德代宗教，李泽厚则提出以审美代宗教。刘小枫曾提到：“基督性与基督教并不同义同格，基督教属文化社会学范畴，指历史性的教会建制及其相关理念形态，而基督性则属神学范畴，指的是出自圣神的，与个体生存之在性相关的在体论事件及其相关理念。”[1]基督教成为一种手段，中国现代知识分子并不认可其中的神性内涵，仅仅关注其中的文化意蕴，肯定基督教包含的博爱、无私、平等、自由的思想内涵，消解了基督教中的神性色彩，将《圣经》中的神性语句“去神圣化”，转变为世俗的含义，从而将基督教精神一分为二，割裂开来。因此，受时代、政治因素的影响，很多现代作家对教会并没有多少好感，在他们的作品中，常常描写了教会的黑暗面，对吃教者、伪善的神父等人物进行了猛烈的抨击，如

[1] 刘小枫主编：《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，上海：三联书店，1995 年，第 3 页。

老舍的《老张的哲学》、萧乾的《鹏程》《参商》、张资平的《爱之焦点》《上帝的儿女们》，胡也频的《圣徒》等。教会人士希望能够通过西方先进的科学文化来增加基督教对中国民众的吸引力，而中国大众则拒绝了神性教义，仅保留了科学与技术。基督教会利用西方殖民活动开展宣教工作，取得了一定的成果，但不可否认的事实是，基督教是与西方殖民者一同来到中国的，是硬塞给中国人民的，带有政治侵略的色彩，这些因素都使基督教给中国民众留下了比较负面的印象，也因此，基督教在中国的传播并不顺利，甚至遭到了中国民众的暴力抵制。

尽管基督教文化不断受到知识界的攻击与质疑，但仍要正确认识到它对中国现代文学所发挥的积极作用。首先，从文学形态上来看，《圣经》的传入与翻译，促进了白话文的发展，特别是对白话新诗的产生起到了一定的推动作用。周作人便认可《圣经》对白话文的积极影响，他提出："《马太福音》的确是中国最早的欧化的文学的国语，与中国新文学的前途有极深的关系。"[1]在许多现代作家的作品中，出现了带有基督教色彩的语汇，如上帝、伊甸、亚当、夏娃、魔鬼、十字架、天使、忏悔、复活等，这些词汇丰富了现代文学的表现空间，并出现了一些借鉴《圣经》文本的新文体，如冰心创作的祈祷诗歌，"赞美体"及"书信体"等作品。其次，许多现代作家与基督教或多或少的发生着一定的联系，从而受到基督教文化的影响。他们有的出身于宗教家庭，如林语堂、陈梦家、萧乾；有的曾经皈依受洗成为教徒，如许地山、冰心、庐隐、苏雪林、张资平、熊佛西、老舍、徐訏等；或者有在教会学校求学的经历，如许地山、冰心、周作人、庐隐、郑振铎、郁达夫、张资平、徐志摩、林语堂、苏雪林、陈梦家、戴望舒、冯沅君、萧乾、施蛰存、胡也频、张爱玲等[2]；或者从其他途径

---

[1] 周作人：《艺术与生活》，长沙：岳麓书社，1989 年，第 45 页。

[2] 相关作家在教会学校就读的状况：许地山在燕京大学，郁达夫在杭州之江大学预科，徐志摩在上海浸信会学院，林语堂、张爱玲在上海圣约翰大学，冰心在北京贝满中学、燕京大学，庐隐在北京女子慕贞学



中接触到基督教，如鲁迅、胡适、郭沫若、艾青、曹禺等人。在这些作家的作品中，出现了对教会、教徒的描写，虽然有些内容稍显稚嫩，并没有涉及较多的神学思想，但这些尝试与努力，显示出了现代文学与古典文学割裂的创作实践。第三，基督教传达出来的牺牲、宽恕、自由、平等、博爱的理念追求，深刻地影响到现代作家的文学观念与文学主张。周作人认为，“现代文学上的人道主义思想,差不多也都从基督教精神出来”[1]，他提出的“人的文学”观念，强调人的自由与尊严，这与基督教的博爱思想是分不开的。作为一名教徒，许地山肯定基督教积极进取的人生态度，在他看来，“宗教当使人对于社会、个人，负规善、精进的责任”[2]。在他的小说主人公身上大多体现出了基督教的宽恕之爱，如《商人妇》中的惜官，《缀网劳蛛》中的尚洁，《女儿心》中的麟趾，在《春桃》《东野先生》中，则表现出了基督教的博爱思想。基督教的博爱与奉献精神得到大多数现代知识分子的认可，孙中山提到：“欲成人格，必当消灭兽性，发生神性，那么，才是人类进步到了极点。”[3]陈独秀也提出，“要把耶稣崇高伟大的人格和热烈浓厚的情感培养在中国国民的血液里,把那种崇高的牺牲精神、伟大的宽恕精神、平等的博爱精神培植在人们心里”[4]。基督教文化与新文化运动有着密切的联系，对中国现代文学也产生了深刻的影响，在肯定基督教积极作用的同时，也因为政治环境等因素的影响，使中国现代知识分子对基督教的看法发生了改变，如陈独秀在早期肯定基督教的积极作用，之后，则加入到反基督教运动中。[5]“五四”时期，知识分子这种前后矛盾的态度转变，表现出

院，张资平在广益中西学堂，陈梦家、萧乾在燕京大学，施蛰存在杭州之江大学，胡也频在福州基督教会中学。相关资料可参阅杨剑龙的著作《“五四”新文化运动与基督教文化思潮》，上海：上海人民出版社，2012 年，第 261 页。

[1] 周作人：《圣书与中国文学》，《小说月报》第 12 卷第 1 期，1921 年 1 月 10 日。

[2] 许地山：《宗教的生长于灭亡》，《东方杂志》，1922 年第 19 卷 10 期。

[3] 转引自刘小枫主编《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，第 265 页。

[4] 陈独秀：《陈独秀文章选编(上册)》，北京：生活·读书·新知三联书店，1984 年，第 482-489 页。

[5] 关于陈独秀对基督教态度的转变，可参考杨剑龙著作《“五四”新文化运动与基督教文化思潮》，上海：

现代文学与基督教文化的复杂关系，这也说明文化交流在多种因素的影响下，从而产生不同的接受情况。

二、中国当代文学与基督教

新中国成立以后，受政治意识形态的影响，基督教一度在中国销声匿迹，文学也割裂了与基督教的联系，基督教题材的文学作品大多出于被遮蔽的状态，只有少数作品涉及到对基督教文化的表现，甚至在一些作品中出现了反宗教的情绪，比如王蒙的《青春万岁》就"有相当浓厚的反宗教情绪"[1]。与现代作家与基督教文化的互动相比，当代作家有关基督教题材的作品，创作的数量与质量都有所差距。

"文革"之后，人们越发感到自我需要一种精神上的慰藉，简单纯粹的革命信仰遭到了质疑，他们渴望能够得到心灵上的解脱，便开始将目光重新转向基督教，汉学家秦家懿与孔汉思便认为："过去十多年的动乱的确带来了一个精神上的真空，而宗教生活的再现无论如何都是填补这一真空的方法之一。"[2]20 世纪 80 年代以来，中国进入了消费时代，经济的快速发展，带给人们优裕的物质享受的同时，也带来了精神上的贫乏，迷惘不安、空虚堕落成为越来越多的当代人的生活写照。商品经济的发展，既为文学作品的流通提供了市场和渠道，但同时，泛商业化的文学创作失去了文学应有的对精神世界的探寻，对人文主义的关怀，文学的神圣性被消解，逐渐走向边缘化。纵观 80 年代以来的中国当代文学，总体来看缺少了"神性"的维度，特别是进入商品化经济时代，文学创作越来越迎合市场，大众化压倒启蒙，通俗化消解意义，性、暴力、死亡、

上海人民出版社，2012 年，第四章《陈独秀的宗教观与对基督教的复杂态度》。

[1] 王干：《王蒙王干对话录·90 年代文学对话录》，北京：作家出版社，2018 年，第 23 页。

[2] [加]秦家懿，[瑞士]孔汉思：《中国宗教与基督教》，吴华译，北京：生活·读书·新知三联书店，1997 年，第 193 页。



渎神、游戏、狂欢成为文学表现的内容。一味追求文本形式探索的“先锋文学”，远离了现实生活，醉心于文本实验，从而与读者产生距离。而“新写实小说”又过于关注生活中的琐碎小事，主张表现生活的本来面目，而非对本质的呈现，以“零度情感”进行叙事，拒绝对宏大事件的表现，过于零碎化、平常化的文本描写，使创作带有庸俗化的倾向。“新生代作家群”以个体生命经验来探讨人类面临的生存困境，主题多呈现为对金钱的渴求，表现出“一切向钱看”的价值取向。以林白、陈染、卫慧为代表的“身体写作”，在颠覆男权写作、表达女性欲望的同时，以暴露女性性心理隐私来博得关注，过于直白的性描写迎合了商业化炒作，使创作显得媚俗，失去了作品的深度。王朔“我是流氓我怕谁”的“痞子文学”，以调侃的语气颠覆了文学的崇高性，尽管部分评论家肯定了他的文化反叛行为，但其创作表现出精神的虚无。刘再复和林岗两位学者曾指出：“中国数千年的文学缺少灵魂论辩的维度。我们迫切需要的工作，就是探讨文学的灵魂维度与灵魂深度，探讨它们与文学的密切关系。”[1]中国文学在很长一段时间以来都缺少对灵魂维度的关注，作家们应当注重探讨文学的灵魂深度，关注灵魂维度与文学的密切联系。

新时期文学创作暴露出世俗化、商业化、媚俗化的倾向，知识分子在失去话语主导权后，已无力再重建这座文学大厦，他们曾经的崇高理想遭到幻灭，面对人文精神的失落，越来越多的作家发生了转变，开始从宗教中寻找人生答案。其中，北村的皈依便是极具代表性的案例，他从先锋作家转为基督徒作家，作品所关注的内容也有了新的面貌。北村早期的文学作品大多带有先锋实验性色彩，如处女作《黑马群》（1986）、《谐振》（1987），以及“者说”系列小说《逃亡者说》（1988）、《劫持者说》（1990）、《披甲者说》（1991）、《归乡者说》（1991）、《聒噪者说》（1992）等。1992 年 3 月的一个夜晚，

[1] 刘再复、林岗：《中国文学的根本性缺陷与文学的灵魂维度》，《学术月刊》（8）2004：17。

北村皈依了基督教，接受耶稣成为他的救主，之后，他的创作便从先锋小说转向对灵魂的关注与对人性和终极价值的探索，开始以"一个基督徒的目光打量这个堕落的世界"[1]。北村将自己看做是"神的管道"，他的创作就是一种"福音预工"[2]，成为教徒之后，北村先后创作了许多富有基督教色彩的小说作品，如《施洗的河》《愤怒》《玛卓的爱情》《孙权的故事》《老木的琴》《伤逝》《周渔的喊叫》《公路上的灵魂》《我和上帝有个约》《安慰书》等。北村曾宣称："作为一个基督徒作家，我呼吁一个良心的立场，一种良知的写作，我们必须正视人的罪恶及其在文化中的后果。"[3]北村的这些作品表现出作家的责任意识，他的创作既是一种个人的生命体验，更是基督徒的使命，在北村的作品中表现了人的罪恶与救赎，探讨了神的存在价值与意义，表达了他自己对信仰、对世界、对人生的思考。

除北村外，当代作家中另一位具有比较浓厚的基督教思想的作家便是史铁生。刘小枫曾提到"文化基督徒"的现象，所谓"文化基督徒"就是指"采纳了某种基督神学思想立场的知识分子，他们把基督教作为一种文化思想来接受并为之辩护，或从事着一种基督教文化研究"[4]。这些"文化基督徒"并没有举行过受洗仪式，也不参加教会活动与礼拜活动，只是从内心信仰基督教精神。如果按照刘小枫的观点进行划分，在某种程度上来看，许多当代作家都可归为"文化基督徒"这一类别中。史铁生本身并不是一个基督徒，但他在思想上亲近基督教，也形成了自己独特的宗教观，并提出了"宗教精神"这一概念。史铁生认为："宗教精神是清醒时依然保存的坚定信念，是人类知其不可为而决不放弃的理想。"[5]这种精神使人在面对自我生存困境与个人局限时，依然充满热情，心存希望与信

[1] 北村：《我与文学的冲突》，《当代作家评论》（4）1995：66。

[2] 北村：《施洗的河》，广州：花城出版社，2016 年，第 345 页。

[3] 北村：《神圣启示与良知的写作》，《钟山》（4）1995：183。

[4] 刘小枫：《这一代人的怕与爱》，北京：华夏出版社，2007 年，第 217 页。

[5] 史铁生：《宿命与反抗》，《作品与研究》(2)1997：36。



心，满怀激情地面对现实。史铁生坦言自己"昼信基督夜信佛"，兼具佛教与基督教两种文化思想，在他的作品中，充满着哲理性的色彩。史铁生将中国文学分为三类：一类是对生命或生活存有疑问，将写作看作是对生命价值的探寻与追问，是一种面对自我灵魂的写作；第二类是不满于社会的不公平现象，将写作用于针砭时弊，抨击社会的黑暗面，是面对社会现状的写作；第三类则是按照市场需要而进行写作，是满足大众的娱乐化写作。[1]史铁生的创作则是"面对灵魂的写作"，他的一些作品，如《关于詹牧师的报告文学》《命若琴弦》《务虚笔记》《礼拜日》《原罪·宿命》《一个谜语的几种简单猜法》等，探寻了人内在的心灵世界，描写出人类与生俱来的生存困境，表现出对生命的思考。

在其他当代作家中的作品里也能看到基督教文化的影响，尽管这些作家大多不是教徒，但他们也能够吸收基督教文化的合理成分，以此来增添小说的宗教意味。礼平的《晚霞消失的时候》，在描写爱情故事的同时，塑造了南珊这一基督徒的形象，通过南珊的思考探讨了历史与宗教问题，表现出对"文革"的反思。张行健的《田野上的教堂》，以神泉村的交公粮事件，表现宗教信仰与当代社会的密切关系。范稳的《水乳大地》，描写了基督教与藏传佛教、纳西东巴教、西藏土著宗教之间错综复杂的关系，表现出多种文化的碰撞与融合；《大地雅歌》则表现了爱情与信仰之间的关系，在小说结尾表明了人们要重拾信仰，才能得到拯救。李锐的《张马丁的第八天》，以天主教莱高维诺主教与迎神会的会首张天赐之间的冲突，表现了东西方的宗教之争。在穆旦、海子与西川的诗歌创作中，也包含有基督教文化的色彩，如穆旦的《感恩节——可耻的罪》《神的变形》，海子的《夏天的太阳》《给母亲》《耶稣》，长诗集《太阳》，西川的《上帝的村庄》等。当代作家笔下，也有对牧师的描写，比如刘震云在《一句顶一万句》中，塑造了虔诚传教的老詹，莫言在《丰乳肥臀》

[1] 史铁生：《安妮.写作与超越时代的可能性——史铁生答安妮问》，《北京文学》（12）2001：50。

中，也描写了一个深受中国文化影响的马洛亚牧师。还有一些当代作家，他们只不过是把基督教作为一种小说的表达元素，并未过多地从深度上与基督教文化产生互动，只是简单的涉及到基督教的某些方面，作为一种叙述策略掺杂在小说中，如张洁的《方舟》《上帝不在天堂》，张抗抗的《塔》，鲁获的《"圣战者"的覆灭》，张雄辉的《挣脱了十字架的耶稣》，李晓的《最后的晚餐》，竹林的《地狱与天堂》等。[1]这些作品只不过是将基督教作为一种社会现象予以呈现，或者将其当作一种文化符号进行描写，并没有从深层次上来阐释基督教文化的精神与要义。

分析中国当代作家有关基督教题材的作品，可以发现，在他们的创作中存在着明显的不足，这些作品反映出中国当代作家对基督教文化的认识相对简单，与基督教存在着隔膜，神学方面的知识较为薄弱，甚至对基督教文化产生误读。比如方方在《软埋》中，以圣母无罪来表现人的无罪，圣母玛利亚虽然在基督教会中具有极其重要的地位，也是圣洁的化身，但新教教会并不认可圣母无罪的观点，只是将她看作是耶稣的生母，是虔诚的圣徒；张悦然的《茧》，则出现了有关新教与天主教概念相混的情节，原本属于新教的牧师，却出现在天主教的弥撒活动中，"把天主教告解圣式的内容混用在新教牧师的情节叙述中"[2]。当代作家在对教徒或教会人士的描写上，往往进行简单化的处理，比如在李锐的《张马丁的第八天》中，尽管小说表现出中西宗教文化的对比，但对莱高维诺主教形象的描写则过于单薄，只是简单地将他塑造成一个一心只想推倒娘娘庙，但却没有什么实质性的传教活动的人物，只不过是一个披着传教外衣的殖民者形象。在对基督教文化的表现上，当代作家的文学创作并没有表现出对现

[1] 具体作品内容可参考王本朝的《20 世纪中国文学与基督教文化》，合肥：安徽教育出版社，2000 年，第 49-51 页。

[2] 翟崇光：《北村"神性写作"的文化意义——以<安慰书><施洗的河>为中心的解读》，《福建师范大学学报（哲学社会科学版）》（4）2018：74。



代作家的超越以及在叙事上的突破，对一些宗教问题的探讨往往只是点到为止，并没有进行深层次的思考，呈现出概念化和标签化的创作模式。以北村的作品为例，北村关注现代人的信仰与救赎，在他的作品中不可避免地出现了模式化的写作倾向。在他的小说中有一个固定的套路：在一个偶然的情况下，小说主人公遇见了牧师或者是有基督教信仰的"人生导师"这样的角色，听了他们的谈话后，主人公在情感上发生了剧烈的变化，认识到了自己的罪孽，从一个原本十恶不赦的罪人转变为善人，品德与行为都与以前截然不同，整个人判若两人，仿佛在一夜之间完成了蜕变。这种"罪人+拯救"的模式化的情节设置，表现出北村创造力的不足，也降低了读者的阅读期待，容易使读者产生疲乏的阅读感受。在有些情节的处理上，则显得不合情理，比如没有受过教育的陈步森，却能说出许多关于悔改的话，逻辑上有些牵强；李百义在王牧师的一番劝导下，开始反省悔改，最终坦然地接受法庭的审判，这种态度上的转变，处理得过于简单与突兀。当然，这些问题并不单单出现在北村的创作中，在范稳的《水乳大地》《大地雅歌》，徐则臣的《耶路撒冷》中，也存在着对小说人物简单化、模糊化处理的不足，这些作品描写了一些处于畸形化的底层人物，如在"文革"时因杀人而被关押的独西，强盗格桑多吉，在解放前做过妓女的祖母，在一种神秘体验之下，他们转变为虔诚的信徒，甚至比普通人更高贵、纯洁。这些小说的情节设置、人物塑造都暴露出了当代作家在对基督教题材的表现上，创作技巧并不成熟，还有待于进一步的提高。

中国当代作家对基督教文化的吸收与借鉴仍停留在表层上，大多数作家并没有与基督教产生一种紧密的联系，基督教文化也没有构成他们生活体验的一部分，因此，他们对基督教的有关描写也就相对比较简单。王本朝提到："基督教与中国文学的关系所折射出来的并不完全是中国作家拥有多少基督教信念和思想，而是作家们的社会历史和文化认知的边界。基督教文化成了作家们写作

的面子，传统文化才是思想的里子。”[1]中国当代作家对基督教文化的书写与表达，仍然要经历很长的一段时间才能够取得质的突破，这已经成为一个不争的事实，尽管在作家的创作中存在着一些不足与缺陷，但他们在创作上也取得了一定的突破，他们努力探索文学创作的表现技巧与表现领域，将基督教文化引用到作品中，增加了作品的意蕴，这些尝试也是值得肯定的。

三、结语

由于基督教很难得到中国国内主流意识形态的承认，与宗教书写有关的文学作品并没有受到过多的重视，再加上与基督教文化的隔膜，对作家、对读者，甚至对评论家而言，仍是一个较为陌生的领域。因此，对这些带有宗教色彩的文学作品，也带有一定的偏见，并没有一个清晰而准确的认识。鲁迅曾经对文艺界先输入名词而不作介绍的现象提出了反对的意见："看见作品上多讲自己，便称之为表现主义；多讲别人，是写实主义；见女郎小腿肚作诗，是浪漫主义；见女郎小腿肚不准作诗，是古典主义；天上掉下一颗头，头上站着一头牛……是未来主义……"[2]鲁迅的这一评论也说明了人们对宗教书写的误解，提到基督教文学便想当然地认为与宣教有关，不能否认的是，一些文学作品中也暴露出一些问题，比如说教痕迹明显，议论色彩浓厚，故事情节缺少波折性，没有很好地表现出人物内心的挣扎与困惑，在对人性的复杂性与丰富性的表现上，不如西方文学深刻，这些都存在于中国作家的创作中，但并不能因此简单地认为带有宗教色彩的作品就一定与宣教有必然的联系，应当理性对待这一文学现象。周作人曾提到韩愈撰文《原道》攻击佛教的典故[3]，这也警示着我们，对文学作品

[1] 王本朝：《当文化成为信仰以后——<张马丁的第八天>的基督教叙事》，《南方文坛》（5）2016：18。

[2] 鲁迅：《三闲集·扁》，《鲁迅全集》第 4 卷，北京：人民文学出版社，1981 年，第 87 页。

[3] 参见北京师联教育科学研究所编著的《周作人诗话》，《<旧约>与恋爱诗》一文，2005 年出版，第 3 页。原文如下："中国从前有一个'韩文公'，也不看佛教的书，却做了什么《原道》，攻击佛教，留下很大的笑话。我们所以应该注意，不要做新韩文公才好。"



的评论应立足文本，而不应只从字面意思来解读。

学者刘再复和林岗曾提到：“讴歌文学与英雄文学走向极端就是否认人的缺陷而变成了造神文学；而谴责文学和暴露文学一旦走向极端则把人的缺陷视为人的绝对，从而变成造鬼文学。”[1]这一观点，形象地道出了对待基督教文学创作的态度，中国作家在对基督教文化的借鉴与表现中，应注意既不能过分褒扬，也不能一味贬低，将其视为洪水猛兽，应该正视基督教文化的影响，肯定其存在的合理性，同时，也不应忽视产生的负面影响。

宗教既是一个非常敏感的话题，同时也是一种复杂的社会现象，与人类社会的发展息息相关，对未来人类文明进程仍然发挥着重要作用，能否处理好宗教问题，成为当今社会不可避免的难题。无论对中国现代作家，还是当代作家而言，基督教文化都是一种新奇的异质文化，它并不自产于中国，并不断地与作家原有的文化根基发生碰撞，在增加作品表现力的同时，也暴露出许多问题。从作家的创作实践来看，对基督教文化的吸收与借鉴，仍需要进一步的努力，弥补自身创作的不足。汉学家马立安·高利克在讨论中国现代文学与《圣经》的跨文化交流中，提到：“只有充分意识到‘自我’与‘他者’的各自特征，才能够获得对不同文化的深入骨髓的理解。在跨文化的交流过程中互相接纳，彼此尊重。”[2]对“他者”文化的接受从来都不是一蹴而就的，需要经过很长一段时间的学习与积累，并且要真正理解双方文化的差异，尊重对方文化的特性，这样才能够进行平等、有效的交流与对话。基督教文化与文学创作的关系、与中国文化的契合与对立，这些问题都是中国当代作家面临的挑战。

[1] 刘再复、林岗：《罪与文学》，北京：中信出版社，2011 年，第 141 页。

[2] [斯]马立安·高利克：《<圣经>、中国现代文学与跨文化交流》，刘燕译，《江汉学术》（6）2016：30。

The Collision of Centuries of Chinese Literature and Christian Culture

ZHANG Xiaoying (Qingdao University)

Abstract: Religion and literature are two different forms of cultural phenomena, and they are related to each other and can influence and interact with each other. From a macro perspective, Christian culture has a profound influence on literary creation, especially for the development of Western literature. The spread of Christianity in China has a long history. It can be traced back to the end of the third century AD. After the accumulation and precipitation of time, Christian culture has had many influences on Chinese local culture. Although Christian cultural thought cannot become the mainstream of Chinese literature, it cannot be denied that the collision of literature and religious culture has also promoted the development of modern and contemporary Chinese literature to a certain extent.

Keywords: Chinese literature, Christian culture, Western literature



天主教与道教的生命观对话新探

——从道教“以死求生”的成仙叙事出发

黄威（中国人民大学）

摘要：道教与基督宗教往往被理解为站在自力与他力、现世长生与来世永生乃至身体与灵魂的两极上。但这种看法既忽视了道教和基督宗教丰富的神学面向，也对二者的深入对话有一定阻碍。本文从道教“以死求生”的成仙叙事出发，尝试拉近道教与基督宗教（主要集中于天主教）神学的距离，并从中阐发二教可能发生进一步对话的平台：神正论、身体神学、宿命/预定论与自由意志以及个体主义问题等等。这些对话问题在根本上建立在天主教与道教对身体永生/长生的共同信仰和深刻差异之上，从属于生命观对话。本文最后还回顾了明清天主教与道教的对话史，认为二教的生命观之对话是当前最迫切也最薄弱的环节，但相信将迎来发展的新契机。

关键词：天主教、道教、生命观

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202206_(18).0009

一、天主教与道教生命观对话研究综述及本文论题的提出

在天主教“梵二会议”出台《教会对非基督宗教态度宣言》[1]文件之后，天主

[1] 参见罗马天主教：《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》，天主教台湾地区主教团编译，上海：光启社&

教与中国宗教的对话方兴未艾。但相对于天主教与儒家、佛教和道家的对话，天主教和道教的对话几乎仍处于起步状态。目前在国内关注基督宗教与道教对话的学者着实不多，而持续关注二教对话的就更少。毛丽娅算是其中难得的一位[1]，并且已经开始集中关注二教的生命观对话问题。她在《论道教与基督教的生命观》[2]中认为，道教与基督教生命观有着十分显著的区别。道教极重视人的肉身生命，认为肉身在现世就有不死的可能；而基督教只承认来世生命的不朽，且重视灵魂大于肉身，在来世取得的身体也是"灵性身体"。道教认为"人之所贵者生，生之所贵者道"[3]，将生命视为至高；而基督教认为现世生命的地位低于由信仰带来的来世生命，且有着贬低现世生活的"人生客旅论"。从死亡观上看，道教"重生而恶死"，而基督教视死亡为达到永生的门径，道教因此"以生为乐"，而基督教强调在有生之年"与基督一同受苦"，并把今生的快乐视为危险的诱惑。从身体观上讲，道教认为人的身体本身就可以不死，但基督教认为"属血气的身

河北：信德社，2013 年，第 468-474 页。文件中特别提到印度教和佛教的宗教思想，虽然没有特别提及中国道教，但是宣称："天主公教绝不摒弃这些宗教里的真的、圣的因素，并且怀着诚恳的敬意，考虑他们的作事与生活方式，以及他们的规诫与教理。这一切虽然在许多方面与天主公教所坚持、所教导的有所不同，但往往反映着普照全人类的真理之光。"并说："因此，教会劝告其子女们，应以明智与爱德，同其他宗教的信徒交谈与合作，为基督徒的信仰与生活作见证，同时承认、维护并倡导那些宗教徒所拥有的精神与道德，以及社会文化的价值。"

[1] 毛丽娅近年来一直关注基督宗教与道教的对话，涉及到生命观、生态学、教义学等各个方面。如《试论道教之"道"与基督教之"上帝"》，载《求索》，2004 年第 9 期；《论道教与基督教的和平思想》，载《浙江学刊》，2005 年第 2 期；《论道教与基督教的生态整体观》，载《四川大学学报》，2005 年第 2 期；《试论道教与基督教的社会生态思想》，载《四川师范大学学报》，2006 年第 3 期；《道教与基督教生态思想比较研究》，成都：巴蜀书社，2007 年；《论道教与基督教的生命观》，载《四川大学学报》，2008 年第 4 期；《道教"成仙"与基督教"成圣"之比较》，载陈声柏主编《宗教对话与和谐社会》，北京：中国社会科学文献出版社，2008 年；《终极追求与理想环境：道教"洞天福地"与基督宗教"新天新地"之比较》，载《四川师范大学学报》，2009 年第 2 期；《道教和基督教的"出世"与"入世"》，载《西南民族大学学报》，2010 年第 6 期等等。这些文章论题的创新性都很强，但仍有更大的发挥空间。

[2] 毛丽娅：《论道教与基督教的生命观》，载《四川大学学报》，2008 年第 4 期，第 69-74 页

[3] 语出司马承祯：《坐忘论》。见张继禹编：《中华道藏》，北京：华夏出版社，2004 年，第 26 册，第 28 页。



体"必死，而能够永生的乃是另一种被转化的"灵性的身体"。从求取永生的神学依据上讲，道教主张"我命在我不在天"[1]，认为人可以依靠自身的力量从事炼养等修道技术，进而达到长生不死；而基督教强调永生绝不是人能够靠己力达到的，它需要上帝的恩典赐予。毛丽娅还比较了道教的"成仙"与基督教的"成圣"，认为成仙就是"神与道合"，与永恒的道合一，从而取得不朽；而"成圣"乃是服从上帝的诫命和恩典，除罪、入爱、奉献己生，但却不能"成神"，与神始终有着无限的鸿沟。实现成仙的途径是炼养和积德行善；而成圣靠的是信仰，即他力的救赎，善行也只是信仰的结果，而不是达到永生的媒介。

除此之外，孙亦平的《道教与基督教的幸福观比较》，也同样认为道教的神仙长生与现实生命是连续的，而基督教的永生与现实生命是断裂的。在道教人可以做神仙，在基督教人却不能成神。[2]包兆会在《道家、道教对基督教的启发》中不失创见地提出以道家、道教视角观察基督教的不足之处，他在文章的第四部分特别提出，道教的"人体生命观"对身体的注重可以弥补基督教的不足，但他尚未注意到教宗若望保禄二世已经发表多年的《身体神学》[3]，因而使得文中并没有出现对话，而只有单方面的"启发"，着实可惜。[4]程群在《道教与基督教生死观比较研究》中同样认为："两者对待现世生活的态度是不同的，道教极其注重此生、'此岸'，重视今生今世的幸福。基督教则是以现实人生为痛苦和丑恶的，把追求'彼岸'的理想乐园作为彻底的解脱，而缺乏对于'此岸'、今世的足

[1] 语出《西升经》："我命在我，不属天地"。见《中华道藏》，第 8 册，第 246 页。

[2] 孙亦平：《道教与基督教的幸福观比较——以葛洪与奥古斯丁为例》，载《江苏社会科学》，2010 年第 1 期，第 24-29 页

[3] 《身体神学》最早在 1985 年以波兰文出版，同年以意大利文出版，2006 年有了正式的英文译本，2010 年有了中文译本。参若望保禄二世：《身体神学》，韩大辉等译，香港：公教真理学会，2013 年。

[4] 包兆会：《道家、道教对基督教的启发》，载《对话：中国传统文化与和谐社会》，兰州大学宗教文化研究中心，2009 年，第 110-122 页

够重视。”[1]查常平在《初期道教的现世性与基督教的超越性》中认为：“前者（道教）因以现世的肉体生命的长生不朽为个体修炼的人生目标、以现世的肉体生命的彼此共在（太平世界）为道教徒共同体的信念而具有现世性，后者因以承受超验的精神生命（上帝的灵）的永生同在为个体信仰的人生目标、以超验的上帝之国的期盼降临为基督徒共同体的教义信仰而具有超越性。”[2]把二者的关系呈现为“肉体生命”与“精神生命”、“现世性”与“超越性”的对立。闵丽在《试论基督教与道教神性论的区别》中认为道教与基督教神性论的区别“具体表现为一神论与多神论、人神异质和神性分享论与人神同质同形和互化论等。”[3]核心论点是，基督教的神首先是精神的，基督教的永生也是“灵魂对天国或上帝永恒性的分享”，但人不能成为神，基督的道成肉身也不意为着“人能够成为神”，神人二性的界限始终清晰可见；而道教始终带有神人同形同性论的特点，且相信人能够成为神仙获得长生不死。

总的来看这些研究，以毛丽娅为代表，他们的结论具有相当大的相似性：（1）都认为道教重现世生命，而基督教重来世生命；（2）都认为道教的长生与现世生命是连续的，而基督教的永生与现世生命是断裂的；（3）都认为道教的长生之达致依靠己力，而基督教的永生依靠他力——恩典或预定；（4）都认为道教重视肉体，而基督教重视灵魂；（5）都认为道教人可以成仙，而基督教人不能成神。

若这些观点都是正确无误的，那么基督宗教与道教的生命观对话之深入当是不可能的，因为二者的异质性太强，而任何的交流和对话都必须建立在共同

[1] 程群：《道教与基督教生死观比较研究》，载《漳州师范学院学报》，2008 年第 2 期，第 1-7 页

[2] 查常平：《初期道教的现世性与基督教的超越性——从信仰方式及其内容方面审视》，载《宗教学研究》，2010年第04期，第173-177页

[3] 闵丽：《试论基督教与道教神性论的区别——兼论中西方文化的特质及其成因》，载《四川大学学报》，2006 年第 2 期，第 71-77 页



的平台上。既然本文要对天主教与道教的生命观对话进行新探，就必须对这五点予以重新的审视。这具体体现为：（1）论证道教对待现世生命的不乐观态度；（2）论证道教的长生因超越死亡而必然带来的与现世生命的断裂；以及天主教以"身体神学"强调肉身复活与肉身之天国，由此重视现世与来世生命的连续性；（3）论证道教之获得长生的他力性；（4）天主教"身体神学"对身体的重视和强调；（5）天主教的"成神论"。这五个论点的目的，都是为了把前人论述的道教和基督宗教各执一端的两极往中间上拉，以求得深入对话的空间和共同平台。

但一篇万字左右的文章不可能全面而详细地论证这五点，只能择要而论，仅作引玉之砖。其中天主教的"身体神学"和"成神论"由于理论背景复杂，论述起来非常麻烦，其与道教之身体观和成仙论可能发展的对话，只能来日刊文另述。[1]此外，由于天主教早在明清时期就和道教发生过交流，因此便不得不"以史为鉴"观其得失，一方面作为本文之论证的反省材料，另一方面也为未来的天、道对话提供展望的基础。为此，本文只选择了两个论题：（1）以道教"以死求生"的成仙叙事为例，看道教对现世生命的不乐观态度，并涉及到道教对长生的异于此生的理解，以及获得长生的他力取向，以此来阐发道教与基督宗教可能发生的对话点；（2）从明清天主教与道教的交流历史来看二教对话的仍可发挥之处，并对未来提出展望，即某种"新契机"的可能。

二、道教的以死求生成仙叙事及其开显出的天、道对话的可能性

如果说基督宗教因视永生高于今生而产生了众多殉道——以死求永生的事迹，那么学界一贯认为重视现世生命的道教，定然不会出现为长生而"殉道"的

[1] 目前国内关于"成神论"的研究已有专著出版，参见陈开华：《马西摩：天主的人化与人的神化》，香港：原道交流学会，2017 年。《身体神学》亦有中文译本出版（见前述注释），另有专门的导读性著作，如韦基道：《身体神学入门》，张美娜译，香港：良友之声出版社，2012 年。

"以死求长生"。因为长生本身就被理解为现世生命的延续，而"殉道"就是中断现世的生命，也就使得长生不可能了。可是早在东晋成书的道教典籍葛洪《神仙传》中，就出现过这种类似殉道的"以死求生"叙事。

在《神仙传》魏伯阳故事中，他本已炼成长生丹药，但觉得弟子"心不尽"，于是向弟子发出考验。他先是表示怀疑丹药的效果，然后拿出预先准备的"毒丹"给狗吃，狗立即死了。然后表现出无奈的样子，表示自己弃家修道已经没有回头之路，也服了丹药死去。出现这种突发情况，立即就有"好生恶死"的两位弟子选择离开："所以作丹者，欲求长生，今服即死，焉用此为？若不服此，自可数十年在世间活也。"而只有一位虞姓弟子认为："吾师非凡人也，服丹而死，将无有意耶？"也服食了毒丹，当场死去。故事的结尾，两位弟子离开后，魏伯阳起身给虞姓弟子服用了真的丹药，二人一同成仙去了。后来还写信给两位离开的弟子，二位悔恨不已。[1]

这个故事的主题是讨论追求长生不死的"心尽"与"心不尽"的差异。在常人看来，炼丹是为了追求现世生命的无限延长，那么服用毒丹毙命必然与这个目的相违背。从养生、护生的角度来看，这样的态度当然没有问题，但魏伯阳关心的是长生。如果把长生当做目标，就不应停留在爱惜现实生命上，如果过于爱

---

[1] "魏伯阳者，吴人也。本高门之子，而性好道术，不肯仕宦，闲居养性，时人莫知之。后与弟子三人入山作神丹，丹成，弟子心不尽，乃试之曰：'此丹今虽成，当先试之。今试饴犬，犬即飞者，可服之，若犬死者，则不可服也。'伯阳入山，特将一白犬自随。又有毒丹，转数未足，合和未至，服之暂死。故伯阳便以毒丹与白犬，食之即死。伯阳乃问弟子曰：'作丹惟恐不成，丹即成，而犬食之即死，恐未合神明之意，服之恐复如犬，为之奈何？'弟子曰：'先生当服之否？'伯阳曰：'吾背违世俗，委家入山，不得仙道，亦不复归，死之与生，吾当服之耳。'伯阳乃服丹，丹入口即死。弟子顾相谓曰：'作丹欲长生，而服之即死，当奈何？'独有一弟子曰：'吾师非凡人也，服丹而死，将无有意耶？'亦乃服丹，即复死。余二弟子乃相谓曰：'所以作丹者，欲求长生，今服即死，焉用此为？若不服此，自可数十年在世间活也。'遂不服，乃共出山，欲为伯阳及死弟子求市棺木。二人去后，伯阳即起，将所服丹内死弟子及白犬口中，皆起。弟子姓虞。皆仙去。因逢人入山伐木，乃作书与乡里，寄谢二弟子。弟子方乃懊恨。"载葛洪著，胡守为校释：《神仙传校释》，北京：中华书局，2010 年，第 63 页。



惜，反而是“心不尽”了。虞姓弟子认为师父的死必定“有意”，而不是认为他失败了，就是认为长生的生命可以超越现世生命。以这样的态度选择了随师父一同死去，果然通过了考验，而这正是魏伯阳期待的求长生之“心尽”的态度。而离开的二弟子所谓“自可数十年在世间活也”的“好生恶死”之态度在文中显然受到了斥责。

从心尽与不尽的区分可以看出得长生的三个要点：（1）对长生的欲求应当超越对“数十年”现世生命的欲求，这种超越的必要性说明道教对现世生命有着相当的不满；（2）通过现世生命的死亡来考验“心尽”，说明了长生生命与现世生命的异质性，是囿于“数十年”生死的人所无法理解和获得的。此外，（3）这个故事还指向信徒对师父应持守的无条件的信赖，从而涉及到长生成仙的他力取向。

（一）长生之乐非现世之乐

针对第一点，葛洪在《抱朴子》中就有确切的论述，认为现世生命因有死亡和苦难而不值得追求，“居世如此，可无恋也”[1]，极力宣扬人生的种种苦难，这才从中引发出长生成仙的问题。而其中最大的苦难当是死亡：“夫圆首含气，孰不乐生而畏死哉？”[2]且葛洪强调，这里的“乐生”绝不是指一般理解的现世生活享受：“然荣华势利诱其意，素颜玉肤惑其目，清商流徵乱其耳，爱恶利害搅其神，功名声誉束其体，此皆不召而自来，不学而已成。自非受命应仙，穷理独见，识变通于常事之外，运清鉴于玄漠之域，寤身名之亲疏，悼过隙之电速者，

---

[1] “吾徒匹夫，加之罄困，家有长卿壁立之贫，腹怀翳桑绝粮之馁，冬抱戎夷后门之寒，夏有儒仲环堵之暵，欲经远而乏舟车之用，欲有营而无代劳之役，入无绮纨之娱，出无游观之欢，甘旨不经乎口，玄黄不过乎目，芬芳不历乎鼻，八音不关乎耳，百忧攻其心曲，众难萃其门庭，居世如此，可无恋也。”载《抱朴子·内篇》，见《中华道藏》，第 25 册，第 6 页。

[2] 载《抱朴子·内篇》，见《中华道藏》，第 25 册，第 21 页。

岂能弃交修赊，抑遗嗜好，割目下之近欲，修难成之远功哉？”[1]认为一般的生活享受只会造成“诱、惑、乱、搅、束”的后果，只有“受命应仙”的求道之人，能够脱离“常事”，割除“近欲”（现世短暂生命之乐）修行“远功”（长生之乐）。

不仅葛洪主张割除现世之乐而希求长生之乐，很多道教徒和深殷道教之道的人，对现世生命都有无奈和幽怨之感慨，进而希望获得长生。如天师道信徒王羲之[2]著名的《兰亭集序》中叹道：“向之所欣，俯仰之间，已为陈迹，犹不能不以之兴怀。况修短随化，终期于尽！古人云：‘死生亦大矣。’岂不痛哉！”又说：“固知一死生为虚诞，齐彭殇为妄作。后之视今，亦犹今之视昔，悲夫！”表示对道家哲学视死如生的齐物论之不满，正是由于这种伤感，再加上一直身体不好，王羲之从事过长期的服食炼养功夫以求长生。《晋书》中便提道：“羲之雅好服食养性。”[3]而他服用的正是《抱朴子》中记载的长生之药“五石散”[4]，并有许多书帖传世讨论自己的服食感受和成仙思想，如《服食帖》：“比者悠悠，如何可言。吾服食久，犹为劣劣。”[5]表示服食丹药效果不佳，但对此他却有自己的解释，“在王羲之看来，服药作为一种成仙长生的手段，是一种世外之物。其功效与服食者出离俗世的生活是有直接关联的，‘不去人间，而欲求分外，此或速弊’。正是因为服食者并没有离开俗世的生活而从事世外才可以进行的服食活动，自然会有积弊。因而，解决这些积弊的方法是要‘绝常情，勤上药’。”[6]这完全与葛洪的“割目下之近欲，修难成之远功”的成仙思想相合，都说明现世生

---

[1] 见《中华道藏》，第 25 册，第 21 页。

[2] 关于王羲之的天师道信仰，参见程乐松：《王羲之书帖中所见的“五斗米道”——中古士人道教信仰形态之一探》，载《四川大学学报》，2016 年第 1 期，第 120-125 页

[3] 转引自张梅：《王羲之书法艺术与道教》，载《宗教学研究》，2011 年第 4 期，第 240 页。

[4] “又有九光丹，与九转异法，大都相似耳。作之法，当以诸药合火之，以转五石。五石者，丹砂、雄黄、白凡、曾青、慈石也。”见《中华道藏》，第 25 册，第 16 页。

[5] 转引自张梅：《王羲之书法艺术与道教》，第 240 页。

[6] 程乐松：《王羲之书帖中所见的“五斗米道”——中古士人道教信仰形态之一探》，第 124 页。



活的享受和长生之道是不相匹配的，前者远低于后者。如此看来，将道教的“乐生”理解为乐现世之生，实在是一种误解，而且这种取向实际上根本消除了追求长生不死的必要性。换言之，长生不死的信仰和实践，本身就以对现实生命有死有苦的不满为前提。[1]

但也有学者指出，道教的神仙形象有着从非人化到越来越人性化的发展趋势，从而逐渐抹平了此生之乐和长生之乐。如苟波讨论过《神仙传》魏伯阳试弟子的故事，认为这个故事的主旨是“修道应摒绝一切欲望”，从而导致了道教神仙思想的理论矛盾：“求仙如果完全不顾及人的正常情感，包括对生的渴望和对死亡的恐惧，那么求仙似乎对一般人来说就失去了意义。”所以道教才发展出另一更加人性化的面向，如《神仙传》中白石生就表示：“不肯修升天之道，但取不死而已，不失人间之乐。”[2]“当神仙彭祖问他为何不升天，这位白石先生回答说：‘天上复能乐比人间乎？但莫使老死耳。天上多至尊相奉，事更苦于人间。’”[3]苟波试图以此说明道教神仙的“世俗取向”，可这恰恰说明，道教的长生之乐根本是“反世俗”的，正是因为天上也和人间一样充满了压迫人、苦恼人的“多至尊相奉”，所以才宁愿逃离——这里的天上世界不是一个超世俗的空间，只是另外一个世俗空间而已。而苟波引述的《神仙传》中彭祖的言论：“老而不衰，延年久视，长在世间，寒温风湿不能伤，鬼神众精莫敢犯，五兵百虫不可近，嗔喜毁誉不为累，乃可贵耳。”[4]也绝非崇尚人间之乐的“世俗化”，所谓“嗔喜毁誉不为累”根本上否定了现世的一般享受。由此可见，即使是惟愿长留人世的神仙，其“身处人间的长生之乐”也与一般的人间之乐相去甚远，从而仍具有

---

[1] 关于这一点，龚鹏程的《道教新论》也有一样的见解，认为求取长生的人须“逆生逆俗”，可以为佐证。参见龚鹏程：《道教新论》，北京：北京大学出版社，2009 年，第 25-27 页。

[2] 见葛洪著，胡守为校释：《神仙传校释》，第 34 页。

[3] 参见苟波：《道教神仙传记与神仙观念的多元化及演变》，载《四川大学学报》，载 2010 年第 5 期，第 114-120 页。

[4] 见葛洪著，胡守为校释：《神仙传校释》，第 16 页。

对人间之乐的否定性，而其对天上世界的逃离，也正是基于这一否定。

这种表示对有死有苦之现世生命的不满的宗教思想，和基督宗教具有极强的相似性，但又有很大的差异。基督宗教认为死亡和痛苦从根本上讲是因为人犯罪得罪了天主，只有与天主重新和好才能得到永生；道教却认为人之生死、疾病本身属于“自然之理”[1]，但这种自然并不意味着人有义务顺从它，而是要积极地与之抗争，认为“顺为凡，逆为仙”[2]。但这两种解释都面对着同样的理论困境：既然天主至善、至慈，又怎会如此顾忌人类对他的得罪？又为何绕了一大圈，通过与人类一同受苦、受死的方式与人同在，而不是直接进行宽恕和救度？同样，以“道法自然”为哲学原则的道教为何在求长生这件事上表示“反自然”——不能如庄子所说的那样“齐彭殇，一死生”？这里是否暗示对“天地以万物为刍狗”的不满？此外，在“逆为仙”的道路上，“法自然”的“道”能够与求仙人一同为伍吗？还是说其是一个通过种种试炼和苦难尽量阻止人成仙的存在？[3]简言之，这种长生/永生之乐与现世之乐（与前者相较而言就是苦了）的落差，必然导致神正论的复杂困境。这一困境是道教和基督宗教需要共同面对的，也是二者展开深入对话的共同平台之一。

[1] 如“抱朴子曰，命之修短，实由所值，受气结胎，各有星宿。天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。”既认为人的生死、寿命长短受到与其相关的星宿影响，又认为这种影响与天道本身无关，因其无为无亲，任物自然。这里本身就暗含着神正论的问题。载《抱朴子·内篇》，见《中华道藏》，第 25 册，第 28 页。

[2] 语出张三丰《无根树·其五》，见张三丰：《张三丰全集》，方春阳点校，杭州：浙江古籍出版社，1990 年，第 67 页。又有陈致虚《紫阳真人悟真篇三注》：“后遇青城老仙之秘方，知阴阳造化，顺则人逆则仙之理。”见《中华道藏》，第 19 册，第 404 页。实际上这种思想与前文提及的早期道教“逆生逆俗以成仙”的思想是一致的。虽然“逆”指向的不直接是“天道”，但那种需要逆反的走向死亡的生活方式究竟从何而来，定然和“道”本身脱离不了干系。

[3] 基督宗教有“天主/上帝绝不诱惑/试探人”的论断，但道教并不避讳神仙对修道者的试探甚至是诱惑，这些事迹非常丰富，具体事例请参见张超然：《试观与保举：东晋南朝道教试炼传统及其发展》，载“中央研究院”：“试炼与苦难：中国宗教与文学的对话”国际学术研讨会，《宗教视野下的试炼与苦难专辑》，2013 年，第 5-37 页。以及贾辰阳：《道教试炼观初探》，载《中国道教》，2014 年第 1 期，第 56-58 页。



（二）长生生命与现世生命的异质性

正是由于长生之乐与现世之乐的异质性被忽视，那些误以为长生就是“永远地享受现世之乐”的人才不能通过“以死求生”的考验。反之，那些通过考验的人，必定认为“数十年在世间活”的现世生命是不值得的，宁愿舍此拼死一搏以求长生。这意味着现世和长生之间不仅存在着“乐”之量上的差异，对死亡的接受和克服，还实现了前者向后者的质的转换。所以“经历死亡”恰恰是取得长生的必要门径。当然，这一“经历死亡”的过程对于道教来说不一定是真的去死，它也可以是假死，或者也可以只是以“必死之心”的心态去求长生，但对于求仙者来说，这三种“死亡”都是极为真实的，因为后两者随时都有可能就是真正的死亡——换言之，不抱着必死的决心，既不可能把自己投入到假死状态，也不可能去从事在死亡边缘游走的危险举动。

《真诰》中有一个和魏伯阳故事极其相似的求仙故事。但在这个故事并没有一个类似魏伯阳的权威的师父角色，故事主角都是一起修炼的道友。丹药合成，两位道友服之即死，另外两位见此，不敢服用，离山而去。谁料最后发现“试在其中”，那两位死去的道友竟然都得道成仙了，两位未服的人因此不能飞升。[1]这个故事的奇异之处是，它与对师父的神力之信仰并没有直接关系，毕竟丹药是四人“共合”。那么由此就直接指向了“以死求生”的异质性面向，暗示着长生境界与现世生命的迥然差异。即使在经验看来服之必死无疑的丹药，也要以这种横超死生的心态予以服用，表示已经超越了现世对生命的一般定义。

程乐松在《身体、不死与神秘主义》中已经清醒地认识到这一点。他论述

---

[1] “昔毛伯道、刘道恭、谢稚坚、张兆期，皆后汉时人也。学道在王屋山中，积四十余年，共合神丹。毛伯道先服之而死，道恭服之又死，谢稚坚、张兆期见之如此，不敢服之，并捐山而归去。后见伯道、道恭在山上，二人悲愕，遂就请道，与之茯苓持行方，服之皆数百岁，今犹在山中，游行五岳。此人知神丹之得道，而不悟试在其中，故但陆仙耳，无复登天冀也。”载《真诰》，见《中华道藏》，第 2 册，第 141 页。

道："得道者不同寻常的死亡方式都是得到长生的明证。对于得道者而言，死亡不过是长生的方式。"[1]"死亡不过是从现世生活中隐去的一种手段，而得道者的死亡只是为了创造一种假象，造成一种完全地与现世的隔离，实现生命的长存。"[2]《真诰》将之定义为"道之隐也"[3]。虽然程乐松也注意到，服食丹药导致的死亡也有可能是因为"转数未足"而形成的"丹毒"，或者如《还丹众仙论》所说的因为信仰还不够虔诚。[4]但这并不是说服食没有丹毒的丹药并且信仰已经达到了极为虔敬的地步就不会因此死去，只是道教将其解释为"暂死"而已。为此，他认为"死亡既有丹毒的技术性诠释方式，也有暂死的信仰性诠释。通过独特的诠释方式让服丹以后的死亡突破了死亡的日常意义，将死亡划分为生命的消亡和长生的明证两个完全相反的层次，由此，长生就是通过死亡实现的。"[5]而这种对死亡之日常意义的突破，正意味着长生者必然已经获得了对迥异于现世生命的另一种生命形态的理解。

道教的"暂死"解释与《新约》中称信徒之死为"睡了"[6]有着很强的相似性，

---

[1] 程乐松：《身体、不死与神秘主义》，北京：北京大学出版社，2017 年，第十章第三节。（由于阅读的是电子版，故无法列明页码，只能注明章节，下同。）电子版获取地址：https://weread.qq.com/web/reader/dcc3258071879ee7dccf6ff，引用时间：2021 年 6 月 3 日星期四 16：38。

[2] 程乐松：《身体、不死与神秘主义》，第十章第三节。

[3] "得道去世，或显或隐，托体遗迹，道之隐也。"载《真诰》，见《中华道藏》，第 2 册，第 137 页。

[4] "当然，外丹术的神秘色彩并不限于口诀，还有烧炼地点的选择、烧炼前后及其过程中的仪式行为，甚至包括烧炼者自身是否具有成仙的资质和宿命等。当然，还包括烧炼者的信仰态度是否虔诚，按照《还丹众仙论》的说法，遵守道德的行为和虔诚的信仰态度是达致外丹服食效果的基础保障：'信行操不至，若得服食，必当至死，何也？无德行而食金丹，五藏坏烂，传之不得其人，殃及子孙。'"见程乐松：《身体、不死与神秘主义》，第十章第三节。

[5] 程乐松：《身体、不死与神秘主义》，第十章第三节。

[6] 宗 7：60；13：36；格前 15：6；15：18；15：20；得前 4：13；4：14；4：15；5：7。（《圣经》各卷简称使用的是思高本惯例。）这里表示"睡了"的希腊原文是"κοιμάω"，《和合本》一般直译为"睡了"，《思高本》则多意译为"亡者"。



都表示对未来身体复活的信仰。但同时也有很大的区别，道教之“暂死”是有一个确定的时限的，超过了这个时限就只能说真的死了。《真诰》认为这一般不超过三十年，而且必定伴随者尸体的种种神秘转变。[1]《新约》则认为这一时限可以延展到不确定日期的“末日”之时，虽然早期基督教会认为末日会很快来临，[2]但即使其是在几千甚至几万年后来临，作为“睡了”的“暂死”也可以一直持续，而且不受尸体变化的限制——即使“灰飞烟灭”，在末日也可以奇迹般地再生。这种差别导致道教的身体长生受到经验的不断证伪，从而慢慢抛弃了这种观点走向偏“精神长生”的面向。[3]而基督宗教由于许诺给“暂死”的时限过长，虽然不至于受到经验的证伪，却也不得不发展出属于灵魂的天国、地狱或炼狱世界[4]作

[1] “尸解中肉身转化的部分在《真诰》卷四《运象篇·第四》中多有论述。‘若其人暂死适过太阴，权过三官者，肉既灰烂，血沉脉散者，而犹五脏自生，白骨如玉，七魄营侍，三魂守宅，三元权息，太神内闭。或三十年二十年，或十年三年，随意而出。当生之时，即更收血育肉，生津成液，复质成形，乃胜于昔未死之容也。真人炼形于太阴，易貌于三官者，此之谓也。”所引《真诰》文字见《中华道藏》，第 2 册，第 137-138 页。这种通过太阴炼形尸解成仙的理论实际上为尸解规定了时间上限，关于此事的具体讨论可参见毕聪聪、黄威：《耶稣基督复活与道教神仙尸解比较研究》，载《中国基督教研究》，2018 年第 11 期，第 99-112 页。

[2] “我们在保禄最早的书信中，可以看到在当时，保禄认为末日已经迫在眉睫（得前 4:15-18），而且会在他这一代来临。因此，初期教会是处于‘已经一尚未’的张力中，因为耶稣清楚表明天国已经来临，门徒明白到天国就在眼前，而耶稣所说的末日，虽尚未到来，却会很快便出现。《宗徒大事录》所描写的教会生活，是一种神恩性的教会生活，而时日无多的思想，正正就是促使信友愿意过这样生活的原因。”见邱建峰、何其耀编：《普及神学教材系列第 10 册<末世论>》，香港：圣神修院神哲学院，2016 年，第 49-50 页。

[3] 这种转化主要表现为从外丹术到内丹术的转变，关于这段历史，可参见戈国龙：《道教内丹学溯源》，北京：中央编译出版社，2012 年。值得注意的是，以内丹为宗旨的道教宗派讲究“形神俱妙”、“性命双修”，虽然其一方面对肉身的长生已经不再有信心，但是另一方面却也主张以内丹成仙者有一个与自己的不灭精神相匹配的“身外之身”，这个概念与天主教神学所谓“属神的身体”概念有着很强的类似性，二者的异同十分值得探讨。

[4] 如但丁《神曲》中表现的炼狱、地狱和天国世界，便是属于死后灵魂的世界，而与末日身体复活没有直接关系。他这种观点即反映了当时的流行态度，也大大影响了后世对基督宗教的看法，甚至是基督徒自己的看法。

为此身与彼身的中间状态，而一旦把这种中间状态误认为是最终目的，便会极大地削弱基督宗教的身体性特质。这样，信奉身体长生和身体永生的道教和基督宗教便一同遭遇了“身体神学”不断被弱化的难题，也就构成了二者对话的一大平台。

（三）长生生命之获得的他力取向

既然现世生命与长生生命有着异质性，也就表明在现世生命内部是不能自动生发出长生生命的，后者的来源必定超越了现世生命本身。在魏伯阳故事中，这体现为弟子对师父超越生死的信赖。但这一信赖也有可能被解构为一种出于理性思考的结果：如弟子在之前曾经见到过魏伯阳的种种神异，甚至起死回生的能力。而道教的“以死求生”成仙叙事却早已有着对这一解构的防御。

《云笈七签》中有据称转引自《神仙传》的张道陵七试赵升的故事[1]。七试

[1] “张道陵字辅，汉沛国丰人也。本大儒生，博综五经。晚乃计此无益于年命，遂学长生之道。弟子千余人。其九鼎大要，惟付王长。后得赵升，七试皆过。第一试，升初到，门不通使，骂辱之，四十余日，露霜不去。第二试，遣升于草中守稻驱兽，暮遣美女，诈言远行过寄宿，与升接牀，明日又称脚痛未去，遂留数日，颇以姿容调升，升终不失正。第三试，升行路上，忽见遗金四十余饼，升趋过，不取不视。第四试，升入山伐薪，三虎交搏之，持其衣服，但不伤。升不恐怖，颜色自若。谓虎曰：我道士也，少不履非，故远千里来事师，求长生之道，汝何以尔？岂非山鬼使汝来试也？汝不须尔？虎乃去。第五试，升使于市，买十余疋物，已估直，而物主诬言未得直。升即舍去，不与争讼。解其衣服，卖之于他交，更买而归，亦不说之。第六试，遣升守别田谷，有一人来乞食，衣不蔽形，面目尘垢，身体疮脓，臭恶可憎。升为之动容，即解衣衣之，以私粮为食，又以私米遗之。第七试，陵将诸弟子登云台山绝岩之上，有桃树大如臂，生石壁下，临不测之谷，去上一二丈，桃树大有实。陵告诸弟子，有能得此桃者，当付以道要。于时伏而窥之三百许人，皆战栗却退汗流，不敢久临其上，还谢不能得。唯升一人曰：神之所护，何险之有？圣师在此，终不使吾死于谷中矣。师有教者，是此桃有可得之理。乃从上自掷，正得桃树上，足不蹉跌。取桃满怀，而石壁峭峻，无所攀缘，不能得还。于是一一掷上，桃得二百枚。陵乃赐诸弟子各一枚，余二枚，陵食一，留一以待升。于是陵乃临谷，伸手引升。众人皆见陵臂不加长，如掇一二尺物，忽然引手，升已得还。仍以向余一桃与升，食毕，陵曰：赵升犹以正心自投桃上，足不蹉跌，吾今欲试自投，当得桃否？众人皆谏言不可，唯赵升、王长不言。陵遂自投，不得桃上，不知陵所在。四方则皆连天，下则无底，往无道路，莫不惊咄。唯升、长二人，默然无声。良久乃相谓曰：师则父也。



得最后一试便是死亡的考验。张道陵先是让弟子跳崖取桃，并宣称能得此桃者，即付以长生之道。众人皆畏死，只有赵升认为：“圣师在此，终不使吾死于谷中矣。”跳下悬崖，却正好落在桃树之上，将桃子尽数扔到崖上。故事到此，并不终结，反而是发出更具戏剧性的一幕：张道陵说自己也要效法赵升跳崖，看看能否同样落在桃树上，结果竟然“不得桃上，不知陵所在”，众人“莫不惊咄”。察其所惊讶之处，不外乎本以为是张道陵的神力保护赵升正落桃树之上，如今他自己跳崖却失足，就说明赵升之落于桃上，并非道陵神力相助，而是属于偶然了。但是“唯升、长二人，默然无声。良久乃相谓曰：师则父也。师自投于不测之谷，吾等何心自安？”于是也都跳下悬崖，竟然平安落于道陵之前，道陵大喜，这才付之以长生之道。

这个故事的情节比魏伯阳的故事更为离奇，让人先以为道陵果有神力可保赵升安全；再使道陵失足，使人对其能力产生巨大怀疑；赵升、王长跳崖后，又见道陵早已料到这个情景。故事情节先立后破，破而又立。其所要传达的主旨就是对师父的无条件的、不依赖经验、不依赖理性的信靠。由此也回应了前文魏伯阳故事遗留的问题：弟子是否见过魏伯阳有能力复生死人并不重要，因为长生所要求的信仰，根本不依赖于经验——如果依赖于经验，师父也要通过“以死求生”的考验，将弟子这种“出自理性的信靠”破除之。

可以说这是道教“以死求生”之考验的另一大功能，不仅要求弟子产生不惜为长生而死的决心，还要通过师父本身的死亡暗示，使弟子完全从现世的一般生命经验中抽离出来，迫使弟子产生一种“腾空而起”的——超经验的信仰。那么我们必定要追问，对于道教来说这样一种超越世间的信仰究竟从何而起呢？

师自投于不测之谷，吾等何心自安？乃俱自掷谷中，正堕陵前。见陵坐局脚玉牀斗帐中，见升、长，笑曰：吾知汝二人当来也。乃止谷中，授二人道要。”载《云笈七签》，见《中华道藏》，第 29 册，第 847 页。虽然《云笈七签》称此文引自《神仙传》，但其他版本的《神仙传》均无此事，参葛洪著，胡守为校释：《神仙传校释》，第 191 页，校释一。

它仅仅是信徒自身的一种别具一格的品格从而仍属于自力吗？还是在于人力之外的宿命？葛洪在《抱朴子》中对这个问题的回答就已经相当纠结了，一方面说成仙是命中注定，另一方面又说人的努力也有决定性的作用。[1]程乐松对此诠释道："宿命并不是一个静态的命运安排，而是一个动态过程的必然结果，也就是说，个体的努力也是宿命的一部分。"[2]可如果说"个体的努力"也是宿命的一部分，这种"努力"还成立吗？

这种困境让我们想起基督宗教旷日持久的"预定论"与"自由意志论"之争。在"自力"与"他力"的关系上，道教和基督宗教并不是各执一端，而是都卷进了二者的复杂关系中。那么对于道教这一中国本土宗教而言，对这一问题的理解和解决有着怎样的发展史？参照基督宗教的神学史，有会激发出怎样的火花？这都是亟待探究的重大课题。

另一方面，程乐松还注意到，成仙宿命论让求仙者走向了个体主义，"个体间的宿命差异使得道教相信，任何一个修炼者都不必为其他人的命运负责，也不需要在实现自我超越的同时帮助其他人完成自身命运的超越，这一点直接导

[1] "命属生星，则其人必好仙道。好仙道者，求之亦必得也。命属死星，则其人亦不信仙道，则亦不自修其事也。所乐善否，判于所禀，移易予夺，非天所能。譬犹金石之销于炉冶，瓦器之甄于陶灶，虽由之以成形，而铜铁之利钝，罂瓮之邪正，适遇所遭，非复炉灶之事也。"同时强调"由兹论之，夭寿之事，果不在天地，仙与不仙，决非所值也。"又说"盗跖穷凶而白首，庄蹻极恶而黄发，天之无为，于此明矣。"表示道德品行根本和寿命长短无关。但是又说："然览诸道戒，无不云欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，愍人之苦，赒人之急，救人之穷，手不伤生，口不劝祸，见人之得，如己之得，见人之失，如己之失，不自贵，不自誉，不嫉妒胜己，不佞諂阴贼，如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也。"认为求仙必须要具备道德素质，体现出相当纠结的神学观点。引文载《抱朴子·内篇》，见《中华道藏》，第 25 册，第 28-29；26 页。

[2] "个体修炼中另一个难以捉摸的问题就是成仙的资质与个体宿命之间的关系。道教相信任何一个会成为仙人的修炼者都是已经'名刊仙籍'的，换言之，这些人注定是要成为神仙的。宿命对于每一个个体而言都是神秘的。但重要的是，宿命并不是一个静态的命运安排，而是一个动态过程的必然结果，也就是说，个体的努力也是宿命的一部分。"见程乐松：《身体、不死与神秘主义》，第五章第三节。



致了道教从实践意义上的封闭性。”[1]对于基督宗教而言，虽然传教事业是耶稣所说的“大使命”（《马尔谷福音》16:15），而且也有着复杂而精致的“教会学”神学体系，但是基督宗教神学本身也面临着“预定论”和个体主义之间的密切关系带来的问题（如新教加尔文派，其教会论与预定论始终处于相当强的张力之中）。而且进入到中国，这个产生了如此推崇上述意义的个体主义的道教神学的地方，同时又加以现代社会带来的新的个体主义问题，这三重难题为天主教在中国的传播和发展带来了极为复杂的困境，而其解决方法当离不开对道教神学传统的反思、借鉴和批判。

三、天主教与道教对话的历史回顾与未来展望

当然，上述研究有着许多缺陷，尤其没有回应“为何目前基督教与道教的比较研究都走向各执一端的误区？”这一问题。除了研究者对道教、基督教的神学思想理解的还不够全面和深刻之外，道教本身的复杂性及其发展的不稳定性，还有道教对大量佛教教义的引入，以及后期道教对身体长生思想的抛弃这些因素也发挥了重大的作用。此外，研究者的目光基本都聚焦在基督新教一派，从而无法发现诸如“身体神学”和“成神论”这些能够与道教进行深入对话的神学观点。但对这些问题的探讨，显然已经超出了本文的范围，故存而不论。

但是仍有必要在本文中简要地回顾天、道对话的问题史，看看究竟为什么二者的对话一直没有得到良好的发展，以考察本文所说的“新契机”是否成立。而其分析对象非明清天主教与道教的冲突莫属。肖清和在《批判与改造：明末清初天主教与道教文化的相遇》中总结了明清天主教面对道教所采取的两大行动模式。对道教的批判主要体现在三方面：（1）哲学上的“空无”论；（2）多神论、偶像崇拜和巫术；（3）追求长生之虚妄。但在第二个方面，却又多加以挪用和改造：如（1）改造多神崇拜为天使敬拜；（2）改造偶像崇拜、巫术

[1] 程乐松：《身体、不死与神秘主义》，第五章第三节。

为通过祈祷达到的“神迹”。[1]但是道教本身并不一个专注于多神论、偶像崇拜和巫术的宗教，在道教早期，修行长生的信徒也反对偶像崇拜、风水、堪舆、算命、择日等等，[2]这些因素的残留极可能是被道教压制的民间信仰的反噬，或者与它平行共存的另一民间信仰传统。所以，对上述第二点的改造，还不足以称之为与道教的深入交流。而且肖清和认为，“道教尚清净无为、与世无争，不喜与人构讼，因而对于天主教的抨击往往很少或不予回应”[3]，所以也没有搜集到道教与天主教直接冲突的事迹。

如今基督宗教神学与“道教哲学”——所谓“空无论”的对话研究已经汗牛充栋了。[4]但是无论怎么说，空无思想并不是道教的专长，而是与道家哲学的一个交集。关于第三点，即与道教长生思想的对话，作为道教神学的重中之重，却至今仍没有引起足够的重视。可是，具体来看明清天主教对道教长生思想的批判，其并不是如对偶像崇拜那样予以彻底的否决，而是有着复杂的心情。如利玛窦一方面认为“追求长生不老是非常愚蠢的做法”[5]，另一方面却也认为“长生不老就

[1] 参见肖清和：《批判与改造：明末清初天主教与道教文化的相遇》，载 *Journal of Sino-Western Communications*，2010 年第 2 期，第 118-130 页。

[2] 龚鹏程《道教新论》第一章第一节“不信鬼神”对此有专题的论述。另外也可参见姜生：《曹操与原始道教》，载《历史研究》，2011 年第 1 期，第 4-24，189 页，文中谈到黄巾军写给曹操的信：“昔在济南，毁坏神坛。其道乃与中黄太乙同，似若知道。”由此推论“黄巾认定并提示曹操不信神坛巫法而信存思之法，实与黄巾相同。”这种不信鬼神，不从事算命、择日、风水等活动的道教并不是只见于书册，小林正美《新范式道教史的构建》收有出土文物“徐副镇墓券”全文，其中记载“遵奉太上诸君丈人道法，不敢选时择日，不避地下禁忌，道行正真，不问龟筮。”表明当时信奉“三天正法”的道教徒反对算命、择日、风水、墓葬禁忌等等。见小林正美：《新范式道教史的构建》，王皓月译，济南：齐鲁书社，2014 年，第 6 页。

[3] 肖清和：《批判与改造：明末清初天主教与道教文化的相遇》，第 130 页。

[4] 如刘小枫编：《道与言：华夏文化与基督文化相遇》，上海：三联书店，1995 年。其中就有多篇这样的哲学对话，如华胜：《<道德经>论及天主圣三吗？》；贝扶理：《碗的默想——<道德经>与东方基督教之虚己基督论》；谢扶雅：《<老子>书中的基督教价值》、《圣言与道的和合》；张子元：《约翰福音引言的“道”与中国之“道”》。除此之外的更是不胜枚举，不一一列出。

[5] 参见利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记（上册）》，何高济等译，北京：中华书局，1983 年，第 96 页。



其本身性质而言，的确值得认真探讨”[1]，而利玛窦想要告诉给这些道教徒的正确信息就是：“他们所希望实现的事情是超出人类能力和勤勉的限度之外的”[2]。与利玛窦对“另一件蠢事”也就是“炼金术”的评价不同——炼金术就其目的和手段来说都无比愚蠢，而追求长生不老在目的上至少是正确的，只是道教徒的手段出了问题——他们只依靠自力而缺乏天主的恩宠。

2020 年胡文婷刊发的《简论明末清初道耶之争——以成都教案为中心》发掘了在成都发生的一场极为罕见的道教与天主教的正面冲突。[3]而这场冲突的爆发点之一就是一位名为阎督的道教徒的改宗，他“竭力传扬天堂永福满人心愿者，并谓信主之人，死后方能获此永生。”[4]由此吸引了大量的人改信天主教，并且胡文婷认为，由于这种说法是“对追求现世永生的道教的直面挑衅，从而引发了道教的强烈不满。”[5]但查阅《圣教入川记》原文，当地道教并没有表示长生一定要和现世相连续，他们攻击天主教的檄文只是强调洋教和中国之教的区别，借以刺激“爱国之心”罢了。[6]而由阎督引领的大量道教徒的改宗，恰恰说明他的说法深得道教徒之心。如此看来，利玛窦的说法在这里付诸了实践——人们放弃了道教求长生的手段，而选择了天主教的手段。但是由于当时的道教徒并没有与天主教展开真正的神学讨论，而是用人身攻击的手段予以应对，所以这段难能可贵的对话史所能为我们提供的材料就仅止于此了。

即便如此，明清天主教与道教的这段历史还是能够为我们提供至少三点教训：（1）天主教、道教对话的接触点应该从纯哲学和宗教排他论的维度转向

[1] 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记（上册）》，第 97 页。

[2] 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记（上册）》，第 98 页。

[3] 胡文婷：《简论明末清初道耶之争——以成都教案为中心》，载《宗教学研究》，2020 年第 1 期，第 226-231 页。这场天主教和道教的直接冲突是肖清和没有注意到的。

[4] 胡文婷：《简论明末清初道耶之争——以成都教案为中心》，第 227 页。原文引自《圣教入川记》。

[5] 胡文婷：《简论明末清初道耶之争——以成都教案为中心》，第 227 页。

[6] 参见古洛东：《圣教入川记》，成都：四川人民出版社，1981 年，第 8 页。

长生和永生的生命观对话，这是最需要进行的，也是最欠缺的；（2）必须加强天主教方面对道教神学的理解，尤其是理解其外丹术和内丹术背后的神学机制，注重其与天主教共同面对的问题，而不是一概视为愚妄；（3）要积极地鼓励甚至引导道教信徒、学者与天主教对话，至少从历史角度看，道教在这个方面并不是很积极。

在今天，这三点教训既有着实践的必要性也有着可行性。从必要性的角度来看，“梵二会议”的召开一改以往宗教排他论的姿态，愿意深入友好地与世界各大宗教交流，并将之视为信仰实践的一部分；[1]而中国天主教如今也面临着“中国化”的巨大挑战，无论是为了传教还是为了让中国人真正理解她的教义，都需要以对中国宗教——儒、释、道三家的深刻理解为前提，并从中生发出真正的“中国化”言说方式。鲁迅先生治史时的感叹至今仍回荡文化界：“前曾言中国根柢全在道教，此说近颇广行。以此读史，有许多问题可以迎刃而解。”[2]可以说不了解道教就还不了解中国人的历史和性情，对于想在中国发扬光大的天主教而言就更是如此。从可行性的角度来看，一百余年以来，[3]关于道教的学术

---

[1] “因此，教会劝告其子女们，应以明智与爱德，同其他宗教的信徒交谈与合作，为基督徒的信仰与生活作见证，同时承认、维护并倡导那些宗教徒所拥有的精神与道德，以及社会文化的价值。”“教会对于人类因种族、肤色、生活方式或宗教的不同而发生的任何歧视与虐待，均认为是违反基督精神而予以谴责。为此，本大公会议追随圣伯多禄宗徒的芳踪，剀切吁请全体基督信徒，务要‘在外教人中保持良好的品行’（伯前 2：12），并与所有的人尽量和平相处，俾能真正的成为在天大父的子女。”罗马天主教：《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》，第 470，472 页。

[2] 鲁迅：《鲁迅全集》第九卷，北京：人民出版社，1958 年，第 285 页。关于“道教中国根柢论”的一些争议，可参见卿希泰：《重温鲁迅先生“中国根柢全在道教”的科学论断》，载《社会科学研究》，2002 年第 1 期，第 66-70 页。

[3] 道教作为一个宗教存在的历史有近两千年。但是由于道教长期被正统学术体系忽视和打压，所以对其进行系统研究的历史并不长。卿希泰认为道教研究的历史在中国最早可追溯至 20 世纪上半叶，至今有百余年，参卿希泰：《道教研究百年的回顾与展望》，载《四川大学学报》，2006 年第 4 期，第 45-54 页。程乐松则追溯到法国的学者那里，认为道教研究有一百五十余年的历史，参朱越利编：《理论・视角・方法——海外道教学研究》，济南：齐鲁书社，2013 年，第 52-53，61 页。程乐松认为这短短百余年的研究历史



讨论已经汗牛充栋，我们已经不必受限于明清传教士那种对道教的直接经验观察，而是可以返本溯源，甚至做到“比道教更理解道教”；而天主教神学的广泛翻译，也为道教对天主教的了解敞开了大门，“全球化”的时代背景也必定会稀释甚至克服明代成都道教徒宣扬的狭隘的民族主义。这足可称为天主教与道教对话的“新契机”。

也存在很多问题：“在这百余年的传统中，道教的文化形象逐渐被固化为迷信、愚民实践、缺乏宗教传统的神圣性及缺乏原创性等，这些刻板的印象严重低估了道教的文化价值。”而这种情况的出现和基督教的立场有很大关系：“正如王宗昱强调的那样，‘研究道教使我认识到，我们两千年依赖的官方学术对道教文化是隔膜的。无论是历史上的儒生还是五四以来的文化精英，都对道教持敌视的态度，而实际上这态度或是出于儒教的立场，或是出于基督教的立场。’”参见程乐松：《身体、不死与神秘主义》，第一章第一节。可以说如何重新审视道教的宗教、文化和神学价值，不只是道教本身和道教学术上的事情，也和基督宗教对它采取的态度有关。

A New Inquiry into the Dialogue between Catholicism and Taoism's Views of Life: Beginning with the Taoist Narrative of "to be Immortal through Death"

HUANG Wei (Renmin University of China)

Abstract: Taoism and Christianity are often considered to be at the two poles of self-power v.s. other-power, present-life immortality v.s. after-life eternality, and even body v.s. soul. However, these views not only ignore the complicated theological aspects of both Taoism and Christianity but also hinder deeper dialogues between them. Begining with the Taoist narratives of "to be Immortal through Death", this paper attempts to bridge the gap between the theology of Taoism and that of Christianity (mainly focusing on Catholicism), and to identify possible platforms for further dialogues between them: the theodicy, the theology of body, the paradox between predestinarianism and free will, and the problems of individualism, etc. These dialogues are fundamentally based on their shared beliefs with profound differences regarding the immortal or eternal life of the body which is a crucial part of their views of life. This paper concludes with a review on the history of the dialogues between Catholicism and Taoism in the Ming and Qing Dynasties, arguing that the dialogue between their views of life is the most urgent but weakest part of the current time but is believed to be in line for a new opportunity for development.

Keywords: Catholicism, Taoism, Views of Life



“陡斯”与“上帝”：不同文化接触的困境与思考

高兴（北京大学）

摘要：“礼仪之争”包括“译名问题”和“礼仪问题”两个部分，前者关注的是在中文里选用什么词汇来表达基督宗教的至上神“Deus/God”这一概念，由此演绎出文化概念移植过程中的种种困境；后者则探讨中国天主教徒是否依据传统祭祖祀孔礼仪，以及这类礼仪是否被基督宗教的神学观念所容忍。由于礼仪从来不单单是文化问题，它不仅具有社会规范的效力，而且还包含权力的信息，因此本文仅选择“中国礼仪之争”中相对纯粹的文化之争，即“译名问题”，思考不同文化接触的困境。本文将论证，译名问题两个典型相对观点的代表——利玛窦与龙华民，实际上没有真正的交锋，而是分别面对文化接触的两种困境：语言困境和本体论困境；他们之间的分歧看似是针对译名的“技术层面”，而实际上却涉及到不同文化对话过程中诸多本体论问题。

关键字：礼仪之争、译名问题、语言、本体

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202206_(18).0010

一、“中国礼仪之争”及其问题

中西方学者通常将“中国礼仪之争”（The Chinese Rites Controversy）分为狭义和广义两种：狭义而言，“中国礼仪之争”指的是 18 世纪初年发生在康熙时期的事件，论战双方是北京的康熙皇帝和罗马的教皇；广义而言，“中国礼仪之

争”缘起于明末天主教耶稣会士进入中国之时，直到 1939 年罗马天主教宣布解除“中国礼仪之争”的禁令，允许中国天主教徒祭祖祀孔。由此，这场“中国礼仪之争”在中西宗教和思想史上就有三百多年的历史。[1]吴莉苇曾将“中国礼仪之争”分为两个阶段：十七世纪前期的“译名问题”阶段，以及十七世纪末之后就中国天主教徒“祭祖敬孔礼仪”问题讨论的阶段。[2]在她看来，“中国礼仪之争”包括术语问题和礼仪问题两个部分。前者探讨在中文里选用什么词汇来表达基督宗教的至上神“Deus/God”这一概念，演绎了文化概念移植过程中的种种困境；后者探讨中国天主教徒是否依据传统祭祖祀孔礼仪，以及这类礼仪的是否被基督宗教的神学观念所容忍，呈现出某种精神观念或文化概念的形而上层面与现实效用层面之间的张力。[3]这场“中国礼仪之争”的根本其实是基督宗教观念与中国文化之间的差异，其直接起因则是利玛窦等耶稣会士创立了以适应中国文化为原则的传教策略。“中国礼仪之争”从 17 世纪中叶到 18 世纪中叶持续了百年之久，最终结果是康熙皇帝下旨禁教，而罗马教廷则宣布中国礼仪违反天主教基本教义，可谓是两败俱伤。

然而即使是广义的界定，也应该区别“中国礼仪之争”的两个阶段。至少在“中国礼仪之争”开始，中西双方都只是为了维护宗教信念上和文化上的纯洁性，而在 17 世纪后期才逐渐演变为权力争端，鸦片战争以后发生的“教案”还夹杂着军事、外交、经济等的冲突。在“中国礼仪之争”的三百年中（广义而言），对中西双方都产生了深刻的思想影响；在欧洲，不仅是教会，也扩大到思想文化界；在中国则涉及到许多中国经典，特别是儒家著作，这些作品也影响到了整个欧洲，成为启蒙思想的重要部分。17、18 世纪的欧洲，人们既重视思想价值，又喜好异域文明，思想家较之欧洲教会保守的神学家而言更加开放，但是这些

---

[1] 李天纲：《中国礼仪之争:历史·文献和意义》，上海：上海古籍出版社，1998 年，第 1-7 页。

[2] 吴莉苇：《中国礼仪之争》 上海：上海古籍出版社，2007 年，第 94-95 页。

[3] 同上，第 1-5 页。



思想家（如伏尔泰、孟德斯鸠等）却关注到在欧洲备受教会攻击的天主教耶稣会士，正因为他们带来了新鲜的中国文化。在欧洲教会内部开明与保守派之间关于"中国礼仪之争"，是一次中国文化在欧洲的普及过程，也是欧洲人认识中国文化的开端。[1]

西方传教士到远东传教，这是中国文明与欧洲文明空前的一场接触，礼仪之争恰恰是中西文明初次相遇时一个重要的回合。一群对中文尚不甚了了的外国人，构成了研究中国礼仪和评价中国文化价值的主体，因此礼仪之争并不单纯是一个关于基督教的虔诚信徒们如何引导异教徒走上正确信仰之路的问题，它更深层的含义在于，为不同性质的文化传统间的理解、包容吸收、融合、取代超越等等问题提出了一个生动而深刻的案例。

就研究方法而言，不同文化之间接触过程的比较研究，有两种做法：第一是类型比较，即将不同文化之间"同类"或"相似"的东西放在一起比较，这种比较是在复杂历史条件中抽出某些所谓相似或不相似的东西类比（如将康熙与彼得大帝比较，他们都是专制君主）。第二类是"比较文化"的研究方法，即将历史中曾经有过实质性联系的人、事、物，在当初的冲突或交流中加以比较，可称为"历史比较"，[2]即我们可以在活生生的事实中看待中西方文化是如何相遇的。在此，"中国礼仪之争"显然适合第二种比较研究。在这场中西文化事实层面的相遇中，本文将试图借助一个"历史片段"分析文化相遇过程中的困境。

所谓的"历史片段"指的是：本文无意将整个"中国礼仪之争"三百年作为研究对象加以全面的讨论，而是选取其中一段时间，一组对话的人物，从而管中窥豹，阐释文化相遇过程中的基本问题。因为"礼仪"自身与社会控制权的紧密关

[1] 李天纲：《中国礼仪之争：历史・文献和意义》，第 1-7 页。

[2] 李天纲：《中国礼仪之争：历史・文献和意义》， 第 10 页。

系，即“无论在中国还是在欧洲，礼仪本身都具有社会规范的效力，而包含权力的信息，这可以说是礼仪之争发展到中国皇帝与教廷使节，直接对阵时就成为两个社会最高权力当局彼此交锋的根本原因”。[1]因此，关于“礼仪”的争论就很难仅仅是思想层面的交锋，无论对于 17 世纪末到 18 世纪参与这场争论的传教士还是神学家，尽管他们都披着探究本质的外衣，但是都不可能仅仅是思想层面的争论；他们从最初的文化讨论升级为权力和利益之争，以及不同修会（代表葡萄牙保教权）、巴黎外方传教会（代表罗马教廷直接控制权）等天主教团体之间，罗马教廷与中国的康熙皇帝之间的争论。

“中国礼仪之争”一开始只是观念、文化之争，在 17 世纪后期才逐渐演变为权力争端。[2]因此，至少在“中国礼仪之争”开始——“译名问题”中，中西双方都只是为了维护宗教信念上和文化上的纯洁性。“译名问题”主要是关于基督教教义中的至上神“Deus/God”一词，应该用哪个中文的词汇表达的问题，而争论的要点在于是否可以用中文的“上帝”、“天”来表达。然而，“译名问题”首先是发生在日本的译名之争。1594 年 8 曰 15 日，沙勿略进入日本进行传教，在此后不到三个月的时间内，他在第一位日本基督徒弥次郎的帮助下，译出了包括十戒在内的教义说明。而弥次郎选用的词语出现了不少谬误，其中最致命的差错是将基督宗教的“Deus/God”译为佛教真言宗的主神“大日如来”。[3]直到离开日本前不久，沙勿略才发现了这一问题。因此，为避免再发生类似错误，沙勿略作出了一个影响深远的重要决定:音译原则。例如，他将拉丁语“Deus”音译为“デウス”(“徙斯”或“陡斯”）。然而“陡斯”这个翻译虽然解决了“大日如来”在日本引起的认识误解，但“陡斯”本身是一个发明，在日文的语境中是没有意义的，因此对于文化之间的交流会造成理解的障碍。同样的问题也会发生在中文语境中。

[1] 吴莉苇：《中国礼仪之争》，第 89 页。

[2] 同上，第 102-105 页。

[3] 戚印平：《‘Deus’ 的汉语译词以及相关问题的考察》，《世界宗教研究》2（2003）:88-97。



但是，中国的情况与日本却有所不同，作为第一批在中国定居的耶稣会士，罗明坚和利玛窦在靠近中国大陆之前，已经开始学习了汉语和中国文化，用"天主"、"上帝"或"天"称呼天主教的"Deus/God"是他们自己的选择，他们本身就清楚这样做的利弊，且明白这是一种策略性的做法。[1]而因为另一位耶稣会士龙华民（Nicolas Longobardi），"译名问题"最终进入到梵蒂冈的"宗教裁判所"，因此可被看作是中西文化争议的开端。对于不熟悉"神学"和欧洲语言、文字、经典、宗教的中国文人而言，似乎仅仅处于这场争论的边缘，欧洲学者则在"比较经学"和天主教内部的"神学审核"探讨中占有优势。[2]因此本文选择两种对立立场的代表——利玛窦和龙华民，探究中西文化接触中的困境和反思。

二、语言困境："Deus/God"、"上帝"和"天"

利玛窦在《天主实义·解释世人错认天主》中详细阐释了中国人的"太极"、"理"等概念皆不足以涵盖天主教之"天主"，因为他们都是无知无觉之物，"天主"应该是古代经书上所称之的"上帝"。"帝"或"上帝"在《尚书》等文献中，指的是一个人格神，与物质性的"苍天"不同，而与天主教的天主相同。[3]利玛窦以"天"或"上帝"来传达 Deus/God 的概念，是因为他发现中国古籍中出现的这两个概念被中国人用来指一个灵魂与人类的统治者，这个统治者的性质正与天主徒所说的真神一样；而且"天"与"上帝"出现在最受中国人崇敬的古代文献里，是中国人熟悉的词语，从策略性考虑有助于破除中国人反感天主教的偏见。[4]

---

[1] 吴莉苇:《中国礼仪之争》，第 42 页。

[2] 李天纲：《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》，《学术月刊》5（2017）:165-184。

[3] 吴莉苇:《中国礼仪之争》，第 44 页。

[4] 同上，第 5 页。

然而，首先就“天主”二字而言，虽然在中国古代文献中频繁出现，但是从来不是一个名词，主管负责之意，中心词却是“天”而非“主”。因此将“天主”用来对应“Deus/God”应该来自日本的儒学。[1]

其次，儒家之“天”有主宰之天、命运之天、自然之天，义理、心性或本体之天等等多重思维意向，在这些差别基础之上，“天”有多重维度：有的是宇宙理论、天体结构，有的是命运与人力的关系，因此涉及到一系列宇宙观、历史观、认识论、伦理学等重大哲学问题。在中国哲学的主要范畴中，没有比“天”更早的哲学范畴，且一直是思想家集中讨论的对象。“天”作为中国哲学一个重要的概念，在最初的西周经典中是由商代的“帝”转化而来的。[2]在此，“天”有双重涵义：其一，是人格化的至上神，这是当时宗教观念的最高范畴；其二，是头顶上的“苍天”，乃是直观的自然，并无宗教和哲学意味。在后期的发展中，“天”的意涵越来越多，越来越复杂。仅儒家学派而言，孔子的“天”涵义不清，但是多少有些自然之天的意思，而孟子给了“天”一个明确意涵，“莫之为而为者”，因此“天”在孟子看来就是一切自然产生、不加人为的东西，是必然、固然者，在此“天”已经是一个明确的哲学范畴了。荀子的“天”是指与“地”相对的自然实体，“天地合而万物生”（《礼论》），即风雨、日月等等“自然的”客观现象。董仲舒的“天”是至上神，与西周的主宰之“天”相似，但是又以自然现象为外貌，因而是一种新的“主宰之天”。刘禹锡的“天”也是自然，但是与荀子相比，则更加广泛，包括人的力气在内；张载之“天”则常常指的是“太虚”，程朱之“天”则常常等于“理”或“太极”，而陆王之“天”则等于“心”。[3]

另外，中国古书中的“上帝”保留着古代人格神崇拜的痕迹，而且在秦汉时期还流行五帝五行理论，将一年六次大的祭祀对象“五帝”加“昊天上帝”分别对应

---

[1] 吴莉苇：《中国礼仪之争》，第 42 页。

[2] 向世凌，冯禹：《儒家的天论》，济南：齐鲁书社出版，1991 年，第 24 页。

[3] 向世凌，冯禹：《儒家的天论》， 第 2-8 页。



为具体的形象，其中“昊天上帝”高于其它。[1]“帝”和“上帝”的称号，指的是支配天星运行和风雨出现等自然现象，以及吉凶和生老病死等社会现象的最高神祇。西周以后又有以“皇天”、“昊天”、“昊天上帝”等名词，来称呼此一赏善罚恶的至上神。经过春秋时期的发展，许多学者都摒弃了将“天”视为人格化至上神的思想，直到汉代董仲舒时“天论”始又重新被神格化。[2]

汉魏之后隋朝又就后天与五帝的关系进行讨论：一种意见认为昊天与五帝都是“天”；另一种意见则认为“天”唯有一，“五帝”是五行之人帝，即以人主代表五行，他们不是“天”；第三种意见是调和派，认为五帝即昊天，其实是一神，为了避免误会，将五帝称为昊天上帝。这样的三种意见都透露出“天”为“神”的概念，所争只是究竟有几个最高神，而后两种意见中肯定唯一的最高神比较符合耶稣会士的要求。唐高宗显庆二年，礼部尚书许敬宗与礼官等奏议，认为郑玄所说的六天说的是星象，不是真正的“天”，“天”只有一个，所谓五帝，是五星所奉的五种精神，人之主之象可称帝，但不得称“天”；自此，“天”的唯一和至高性内涵被确立，但是人格性仍然是模糊的，而且在强调“天”与“帝”的区别时，暗示了“天”的非人格性。唐朝以前的中国人虽然坚持孔子“不语怪、力、乱、神”，尊崇模糊的天命观，但对于“天”是不是“神”的问题非常模糊。宋代以来情况发生了很大变化，理学的兴起使得士大夫坚持“理”、“气”这样无生命解释来万物的源起，对于天的兴致也向着非人格的方向解释；另外，自唐至清朝，五帝的祭祀虽然并非祭天，却在祭典中与昊天之祀同样列于上祀，对中国人的重要程度无甚差别。[3]

宋明理学的兴起，令儒家的“天论”再现高潮，主宰之天、自然之天、本性之天、命运之天，以及人所追求的最高理想境界，均被融为一体，但在这一共

[1] 吴莉苇：《中国礼仪之争》，第 48 页。

[2] 黄一农：《两头蛇:明末清初的第一代天主教徒》， 上海：上海古籍出版社，2006 年，第 436 页。

[3] 吴莉苇：《中国礼仪之争》，第 48-50 页。

同的趋势之下则又出现了以“理”解“天”，以心解“天”，以“气”解“天”等不同的学说。[1]

宋明理学世界观根据的是周敦颐的《太极图说》，他认为天地万物源于阴阳五行之相生相克。[2]阴阳之说本出自易经的太极——存在之本，是它把整个宇宙连接起来，所谓运动就是阴阳乾坤和五行的交互关系，这种关系依据一定的常规而操作，于是衍生万物。周敦颐的学说旨在解释无数的存在现象，这些现象皆始于一个纯一无异的原始，它就是事物的整体，是一而多，多而一这一概念，成了后来宋明理学综合的基本概念。承接周敦颐学说的主流宋明理学四大家：张载、程颢、程颐以及朱熹，他们有各自的观点来解释周敦颐的学说。张载以“道”来形容周敦颐的太极，称之为“太和”，“道”是不可分的第一原则，一切动静的根源。“道”也是无形之气的整体，故曰“太虚”，“气”分阴阳是万物之本。

可以看出，单就“天主”一词而言，其本身就是一个发明，而非源于中文原有的词汇；而就“天”、“上帝”而言，从古到今便发生了很大的变化。从古书到儒家再到之后的宋明理学，“天”、“上帝”的唯一性和人格性也一直模糊不定，且在宋明理学之后出现了以“气”“太极”等等解“天”的思想，关注的问题也从天地主宰到万物起源等等宇宙观和本体论的问题。在此，究竟以古籍中“天”“上帝”的意义，还是以宋明理学之后的意涵为准来表达天主教教理中的至上神概念，都不仅仅是一个简单的学理选择，而是某种倾向或价值判断。

利玛窦采用古籍中的“上帝”一词，尊崇了儒学中的退化史观。国势的衰颓，一些士大夫更憧憬神话般的三代之治，这种看似积极的理想和憧憬的背后，实际上却隐含了一种表现为崇古的退化史观，这种史观可朔源于先秦诸子百家，包括儒家的尊古理论；而天主教创世说中的历史观与儒家中的退化史观具有本

[1] 黄一农：《两头蛇:明末清初的第一代天主教徒》，第 426 页。

[2] 钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，北京：社会科学文献出版社，2002 年，第 142 页。



质上的相似性，因此，这种退化史观也决定了利玛窦的方法论。[1]对一部分士大夫来说，无论基于自然理性的结论多么合情合理，也不论逻辑证明多么新意而精细，他们给人的确实感，远小于先圣之权威。[2]在此，利玛窦“引古经以树天主教之权威，有适应当时士大夫崇古习惯的策略性成分，但也同样基于一种较为正确的理智判断，这种判断基于对上古中国文化中的宗教认识，的确，天神崇拜是中国最古老的宗教”。[3]

是否“Deus/God”在其自身文化中的意义可在另外一个文化中找到对应的理解和词汇，是关于语言转义如何达到准确的普遍难题。既然是中文教理书，择用汉字词语来译解“Deus”也就不可避免。如果采用音译方式，音译的词汇本身可能在中文中没有任何意义，不利于教义的理解，所以在翻译中用本文化的既有词汇指代外来文化的某个概念同时，对概念的含义加以尽可能准确的阐释，这种做法屡见不鲜。[4]耶稣会士在入华之初，首先用汉字来表达天主教所尊崇的尊神“Deus/God”，以利传教。在入华传教士的第一本汉文著作（《新编西竺国天主实义》）中，作者罗明坚就在该书中将“Deus/God”翻译成“天主”;稍后利玛窦也为宣教的效用更进一步主张，中国先秦典籍中所载的“天”和“上帝”，就是泰西所称的“天主”。[5]按照佛教翻译传统中形成的简化模式——音译、同化、创造新词，[6]音译相当于佛教翻译理论中“不翻”的“异化”与好奇效果，避免翻译过程中可能带来的“走样”,但读者与听者常常不知所云；同化模式消除了音译所带来的缺点却会造成待翻译的概念与现成概念之间的混滑，比如利玛窦采用汉语中的“天”、“上帝”来表述“Deus”，则必须将“天”、“上帝”的意涵与“Deus”进行匹配，

[1] 吴莉苇：《中国礼仪之争》，第 79 页。

[2] 孙尚扬：《明末天主教与儒学的互动：一种思想史的视角》，北京：宗教文化出版社，2013 年，第 54 页。

[3] 同上。

[4] 吴莉苇：《中国礼仪之争》，第 54 页。

[5] 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，第 437 页。

[6] 李文潮：《龙华民及其〈论中国宗教的几个问题〉》，《国际汉学（辑刊）》1（2014）：61-78。

才有了倾向“古儒”的策略；第三种模式是创造新词，比如“天主”一词。因此，利玛窦策略更多可看作是语言在翻译过程中的困境问题。虽然迎合了相当一批中土学人的心理需求，从而也为基督宗教在中国的传播起到了难以低估的历史作用，但却忽略甚至割裂了儒教学说在中国的历史演变，而这一割裂呈现出来语言转义如何达到准确的普遍难题。[1]

针对这一问题，庞迪我（Diego de Pantoja）的观点或许更有启发：

> 天主者，造天地万物之主，西国所事之天主，即中国所奉之天，即中国所祀之昊天上帝也。特非道家所称玉皇大帝耳。然中国经典祀典，亦何曾尊事玉皇大帝乎？所以必称天主者，为苍苍旋转之天，乃天主所造之物，恐人误认此苍苍者以为主宰，故特称无形主宰之昊天上帝为天主焉。中国称上帝为天，犹称帝王为朝廷，亦无不可。特因此中文字圆活，称旋转者曰天，称主宰者亦曰天，可以意会。西国行文，务须分别必称天主云耳。[2]

在庞迪我看来，只因中国词汇圆活多意，“天”、“上帝”有多重意涵，为了避免混淆，“天主”或许更恰当。而“天”若指的是主宰之天，非旋转的物理苍天，“上帝”若是无形主宰的昊天上帝而非道教的玉皇大帝，则“天”“上帝”“天主”一也。另外，在《畏天爱人极论·论天主与畏天学》中，王徵也曾询问庞迪我，为什么不用音译的“陡斯”或中文的“上帝”，而创造“天主”一词，庞迪我则答曰：

> 此中难明陡斯之义，不得不借天地、人物之主而从其大者，约言之耳……但恐人错认此苍苍者之天。而不寻认其所以主宰是天者，似涉於泛。故於天加一主字，以明示一尊更无两大之意。且主者，视父尊严，专操赏

[1] 同上。

[2] 庞迪我，熊三拔等：《奏疏》，钟鸣旦等编《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第一册，台北：辅仁大学神学院，1996 年，第 78-79 页。



> 罚之大权，不独偏施生全安养之恩而已也……初意亦以上帝之号甚当也。比见此中庙貌甚多，称上帝者甚夥。余以为上帝之庙貌也，窃喜此中人知敬天矣。乃徐察之，则率以人神而谬拟之，如玄天上帝之类，不可枚举，私又惧其混也。以人侪天，故卒不敢以亵吾陡斯之尊称。要之，果真知其为生天、生地、生人、生物之主宰，而畏之，而爱之，而昭事之，则谓之天也可，天主也可，陡斯也可，上帝也亦可，而奚拘拘於名号之异同哉？[1]

庞迪我认为如果用“陡斯”，则意义难明，不利于宣教；而“天”“上帝”因为在中文中一词多意，苍天与主宰之天完全是不同的“天”，[2]但他并未刻意通过割裂了儒教学说在中国的历史演变来阐释“天”“上帝”。在他看来，中国文字可以意会，如果中国人懂得“Deus”为“生天、生地、生人、生物之主宰，而畏之，而爱之，而昭事之”，那么称其为“天”“上帝”“天主”或“陡斯”皆可。因此，当 17 世纪的中国人初次接触天主教教义中的概念之时，就涉及到是先理解概念的意涵再在中文中寻找词汇（“天”或“上帝”）来命名，还是先通过中文中的“天”、“上帝”两个概念去理解天主教教义中概念的问题。如果是前者，则对于明末的中国天主教徒而言，理解西方宗教信仰或许更为关键；而如果是后者，则可能才会出现像日本译名问题中“大日如来”的类似误解，因为先入为主的意涵很难完全被改变。虽然是翻译困境，但关键之处或许在于对教义本身的理解，而非对于教义概念译名词汇的选择上。

[1] 郑安德：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第一卷，北京：北京大学出版社，2003 年，第 460-461。

[2] 中国语言中往往一词多义，像苍苍旋转之“天”与具有主宰之“天”完全是两个不同的概念，但在中国语言中都用同一个“天”字来表达；然而在西方语言中，却务求准确，所以将中国具有主宰义的“天”用“天主”一词来表达，其意义与中国具有主宰义的“天”完全一样，即“天也，上帝也，天主也，一也”。参见张铠：《庞迪我与中国——耶稣会“适应”策略研究》，郑州：大象出版社，2009，第 332 页。

关于译名的危险性，利玛窦的做法也只是无奈之举。虽然利玛窦以“上帝”代替传统的“天主”，但是他在 1604 年致耶稣会长的信中明确说到“我认为在这本书中，最好不要抨击他们所说的东西，而是把它说成同上帝的概念一致，这样我们在解释原作时就不必完全按照中国人的概念，而是使原作顺从我们的概念”。[1]可见利玛窦在使用这一译名的时候，非常清楚其中“上帝”的翻译有对中文原意的缺损，而这也呈现出两种文化在相遇过程中的语言困境问题。

三、“论中国宗教”的本体论问题

利玛窦将“天主”与中国古经书上的“上帝”对应，用“天”、“帝”、“上帝”等六经神祇之名来译天主教的“Deus/God”，而同样作为耶稣会士，龙华民则对这一译名表示怀疑，他认中华天主教会不应该采用“上帝”之名来称呼“Deus/God”。一开始龙华民就担心,“中国人并未把他们的‘上帝’视为一尊人格化的神，而仍然按照经典著作的传统诠释之为天道和天命式的无形力量”。[2]而是否可以将“Deus/God”与中文中的“上帝”或“天”对应，取决于这两个概念在古代文献中的原始意义和在当代生活中的现实意义，究竟哪个更具有指导性和权威性，却是一个具有本体论性质的问题。如果术语之争完全是一场学术性质的讨论，那么这个问题，就该作为一个先决命题的交锋点。[3]这些问题以及关于儒家、儒学和儒教的一系列根本性的问题，在龙华民的《论中国宗教的若干问题》[4]中被提出，并在欧洲产生了很大的影响。

---

[1] 转引自：戚印平：《远东耶稣会史研究》，北京：中华书局，2007 年，第 148 页。

[2] 钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，第 229 页。

[3] 吴莉苇：《中国礼仪之争》，第 53 页。

[4]《论中国宗教的若干问题》一文本来是供在中国以及在日本进行活动的耶稣会内部进行讨论的。1621 年，传教士在澳门关于译名问题的讨论，主流的观点还是支持利玛窦，但是龙华民毫不妥协，在 1623 年他将自己 1618 年以来关于中国人调查利玛窦术语的含义,写入了《孔子及其教理》一书，次年又写文章批评《天主实义》，关于术语问题再次形成激烈的讨论，当时的视察员班安德（André Palmeiro）命令在华耶



《论中国宗教的若干问题》全书总共十七章，涉及十七个议题，本文将主要探讨与“译名问题”有关的部分。

其一，是否能用“天”、“帝”、“上帝”等六经神祇之名来译天主教的“Deus/God”，涉及到和利玛窦同样的问题，即若要知道中国人对这些概念意义的理解，究竟应该以古籍原文为准，还是以之后的注、疏为准。[1]在《论中国宗教的若干问题》第二章“典籍的取舍”中，龙华民认为应该注重评注而非原文，他强调“评注与原文应该一直不存在什么矛盾，在中国说两者之间有分歧会被视为异端邪说，因为这些评注是被所有学派接受并尊重的，几乎与原文地位相当。但是假设某些地方存在矛盾，而且原文确实比评注更合理，中国人也永远不会接受我们的解释，因为他们坚信评注是绝对准确的。”那么，为什么龙华民会认为注疏是绝对准确的？

龙华民发现，“儒教是中华帝国最普及、最古老的教派”，而儒教的典籍包括四类：第一类是中华帝国最初的君王与学者著作，包括《易经》、《诗经》

稣会士举行讨论，这就是 1627 年 12 月底的“嘉定会议。” 会议最终决定禁止使用上帝一词，而改用最初使用的“天主”一词，但总体上维持利玛窦的传教策略。而因为嘉定会议并未宣布“上帝”或“天”这样的翻译是彻底错误的的，所以龙华民仍不满意，并希望“天主”的名称亦加以禁止，完全采用拉丁文的译音（“陡斯”）。于是，龙华民又写文章攻击“上帝”一词，导致耶稣会士再次激烈辩论，1635 年到 1641 年，时任中国副省会长的傅汎济（Francesco Furtado）为了平复争论，下令焚毁龙华明的作品，唯有 1623 年所写的《孔子及其教理》被保存了下来。自 1631 年起，道明会士和方济格会士来到福建，也同样面临译名问题。龙华民于 1654 年逝世，但是他之前的文章有一份副本被保留下来，并被辗转抄送给方济各会士利安当。抄本原文为葡萄牙文，利安当将它译为拉丁文，这些文章的出版却是由道明会士闵明我以西班牙文出版。1701 年，由巴黎外方传教会把龙华民的论文与利安当的《论在中国传教的几个重要问题》结集出版（*Traité sur Quelques Points de la Religicn des Chinois, 1701*）,闵明我的一部分作品也被译为英文，收入 *Collection of Voyages and Travels* （1704）中，在伦敦出版。参见李文潮：《龙华民及其〈论中国宗教的几个问题〉》，《国际汉学(辑刊)》1（2014):61-78；黄一农：《两头蛇:明末清初的第一代天主教徒》，第 443 页；钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，第 229-231 页。

[1] 李天纲在《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》中认为：《四书五经大全》区分的“经”“注”“疏”“说”分类启发了龙华民。

等；第二类是对于第一类著作的评注，包括原文和评注类（作为老师给学生讲授解释的教材）以及《性理大全》；注疏非常重要，它们在教义的基本问题上观点一致，且科举考试中必须与典籍的评注一致。第三类是中国自然伦理哲学思想，称为《性理》，它由许多儒家官员编撰，将前任散落在不同作品中的论述集结成册。第四类是秦始皇焚书坑儒之后的作品，这些作品有的专门阐释古代哲学的教义，有的则阐释自己的理论。[1]龙华民认为，中国人的典籍晦涩难懂，常常需要借助评注，且科举考试也需要依据评注的意思作为标准，因此龙华民认为应该更加注重评注而非原文。

> 中国学者自己都承认古人的典籍大多晦涩难懂，甚至在多处地方有纰漏，或因多字或因少字。此外，古人常常使用谜语和隐喻来掩盖他们哲学的奥秘……在这层层晦涩难懂之下，不以评注为导向的话，我们根本没法弄明白其中真意，至少很有可能犯严重错误。因此中国人才如此精心地挑选评注者来细致地撰写评注。于是科举作文也必须严格依照评注撰写。在原文晦涩难懂的时候，中国人自己也依据评注行事。那么我们外国人也以此为依据又有什么不对呢？[2]

龙华民也曾询问过中国的天主教儒者杨廷筠（教名 Michael）注疏是否具有权威，“他答道，他们仍很有权威，因为他们曾将古籍修订，并加以评论。没有这些工作，其他人便会像身处黑暗一样。这样就有很好的理由，要参加考试的人，无论如何都不可违反这些注释者的共同意见；虽则有时他们亦会意见不同，并会有些小错误，但在重点问题上，他们的见解是一致的，并且吻合原作”。

---

[1] Domingo Fernández Navarrete：*An account of the empire of China; historical, political, moral and religious*, London: H. Lintot, J. Osborn, 1732, pp.187-188. 参见龙华民：《论中国人宗教的几个问题》(节选)，杨紫烟译，《国际汉学》1（2015）：150-160，第二节。原文出自 Niccolò, Longobardi: *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Paris : L. Guérin, 1701.

[2] 参见龙华民：《论中国人宗教的几个问题》（节选），杨紫烟译，《国际汉学》1（2015）:150-160，第二节。



[1]基于以上几点的考虑，龙华民认为，对“ 六经 ”的“ 注疏 ”，而不是“ 六经 ”本身，才具有儒家的真正含义。古经语焉不详，含义晦涩难明，而宋明时代的儒家是一种新儒家，他们正是按照“ 注疏 ”中的解释来理解汉语中的“ 上帝 ”，应该以此为准；也因而龙华民才有了“时下儒生的信仰，就是儒家经典的展开;中国人的当代，就是他们的古代”[2]的假设。

第二，根据第一点的的假设，龙华民开始从当时的“新儒家”探究中国人是否把他们的造物者视为一尊人格化的神。龙华民的文章介绍的是朱熹“新儒学”主张，他认为孔子等“古代哲学家” (Ancient Philosopher)并不是实践中的儒家，更加值得重视的是汉代以后直到朱熹的“近代注释者”(Modern Commentator)。[3] 朱熹受到程颢、程颐的影响，以太极为“理”，有“理”然后有“气”，有“气”则自然有“理”，两者息息相关，气分阴阳，二者相互作用，宇宙由此而立。[4]在龙华民看来“理”“气”是不是物质，决定了儒学是不是“ 无神论”。龙华民将“虚空逼塞，无非此理 ”解释成一个充盈着万物之元理(First Elements)的物质性的不间断的自然空间，他表述为 No Vacuum in Nature(“自然界中没有任何空隙”)，从而认为朱熹的“理”，其实是物质主义，因此儒家也是无神论的。[5]因而在龙华民看来，在本体论层面上，这些儒家的概念与以造物之主为本体的天主教教义格格不入，因为奉行这些儒家学说的人都是无神论者。

正是基于上述两点，龙华民有了“无论古儒还是后儒都是‘无神论’”的观点。“要证明中国古人是无神论者，只要证明现代中国人是无神论者也就足够了。因为现代中国人是古代中国的回声;无论是学问，还是道德，尤其是关于宗教上的

---

[1] 钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，第 229-231 页。

[2] 李天纲：《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》，《学术月刊》5（2017）：165-184.

[3] 同上。

[4] 钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，第 142 页。

[5] 李天纲：《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》，《学术月刊》5（2017）：165-184.

事情，他们往往都依循古代的教义，说话都要引用古代人的观点来增加自己言语的分量”。[1]在龙华民看来，“因为他们最普遍的原则——万物一体（Omnia unum sunt）；他们要么就是不相信存在一个神（上帝），要么就是将一些鬼怪当作神，这样两种观点同样糟糕”。[2]

基于上述的分析，龙华民认为需要以“注疏”而不是“古儒”代表儒家；并且，从本体论层面看，“注疏”所代表的儒家观点，本身是无神论的，无法被用于表达基督论。龙华民认为“儒教是中华帝国最普及、最古老的教派”，因此他倾向于先从教义，即理解儒家的本质意涵出发， 他发现，“太极”、“理”、“气”从一开始就是儒家的教义，而它们是物质主义的，因此儒家本质上是无神论的。无论是“古儒”还是“后儒”，他们的“上帝论”、“理气说”都是异教的信仰。可以看出，在龙华民这里，更多面对的是两种文化接触过程中的本体困境。

四、两种困境及其思考

虽然龙华民被认为是引起中国礼仪问题的第一人，但事实上龙华民的态度并非那么激烈好斗。在龙华民看来，如果问题仅仅限于“上帝”、“天”等词汇，那么实际上是将神学概念之争转化为翻译层面的技术问题。[3]因此，在《论中国宗教的若干问题》中，龙华民关于译名问题的讨论，并非仅是从对比中国古籍与注疏中关于某个词汇解释的权威性出发，更是从本体层面上去探讨中国人的宇宙观和信仰等问题，考察中国人对于万物起源、神灵的认识，从而辨析是否中国人具有对于天主教教义中唯一的人格神的认识，进而也能在神学和本体论层面上回答“译名问题”。

[1] Domingo Fernández Navarrete：*An account of the empire of China; historical, political, moral and religious*, London: H. Lintot, J. Osborn, 1732, p. 218.

[2] Domingo Fernández Navarrete：*An account of the empire of China; historical, political, moral and religious*, London: H. Lintot, J. Osborn, 1732, p. 218.

[3] 戚印平:《远东耶稣会史研究》，第 154-155 页。



如果从语言角度来看，利玛窦的"古儒"精神是把"五经"中的"上帝"接受下来作为天主教的神祇来对待。而龙华民则认为，对"六经"的"注疏"，而不是"六经"本身，才具有儒家的真正含义；古经语焉不详，含义晦涩难明，而宋明时代的儒家是一种新儒家，他们正是按照"注疏"中的解释来理解汉语中的"上帝"，应该以此为准。

但利玛窦与龙华民之间也并非完全不同，他们之间既有联系又有区别。他们都否定万物之本是"太极""理"或"气"。不同的是，利玛窦通过否定"后儒"为儒家本质的方式——认为"太极"等等阐释是受到了佛、道影响；而尽管龙华民继承了利玛窦对于"太极"的否定，但龙华民认为是儒学的本质阐释就是评注，"太极"、"理"、"气"从一开始就是儒家的教义，它们是物质主义的，因此儒家本质上是无神论的，无论是"古儒"还是"后儒"。可以看出，龙华民对于儒家的研究，始终是从"教义"的视角去探究，无论是"古儒"经典还是"后儒"注疏，他们的"上帝论"、"理气说"都是异教的信仰。

从消极的意义上看，龙华民认为无论是对于儒家天主教徒还是对于一般的士大夫而言，他们所信仰的理论都是无神论的，本质上与天主教格格不入，因此，在本体论层面上，龙华民否定了两种文化之间对话交流的可能性。但是，从积极的意义上看，虽然对于中国的经书或朱子的注疏理解可能存在偏差，但是龙华民为了认识中国人的信仰，而借助《四书五经大全》中经、注、疏、说的分类，来探究儒家的性质，不仅影响了 17、18 世纪欧洲人如何看待儒家、儒教，更影响到了 19、20 世纪留欧美的中国学者以"西学"的眼光反过来看待中国宗教的问题。[1]

在此，龙华民与利玛窦的分歧看似简单，实际上他们所面对的却是两种文化在相遇过程中不同层面的困境问题。看似利玛窦和龙华民双方各执一端，一

[1] 李天纲：《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》，《学术月刊》5（2017）：165-184。

个在古代文献中寻找依据，一个在当代言论中寻找知识，但是从问题意识来看，两者并未真正交锋。龙华民与利玛窦分歧常常被认为是根据“ 古经 ”还是按照“ 注疏 ”来定义儒家的性质的问题；[1]或者在很大程度上是方法与进路上的不同。[2]本文则认为，利玛窦与龙华民所面对的是不同文化在接触过程中的两种困境：第一种是语言困境，第二种是本体论困境。利玛窦用汉语中的“天”“上帝”来表述“Deus”，则必须将“天”“上帝”与“Deus”的意涵进行匹配，才有了割裂“古儒”和“今儒”的策略，不仅仅是出于传教考量，更是出于应对语言问题的策略。而龙华民则在他的《论中国宗教的若干问题》中，对儒家、儒学和儒教提出了一系列根本性的问题，且都是关于中国人信仰的“本体论”问题，也影响到了“宗教”一词在 17 世纪之后的现代命运和研究。[3]因此，在中西文化这次以“译名问题”为中心的接触中，耶稣会士内部争论的代表——利玛窦与龙华民之间的不同，或许更在于他们分别面对的是文化接触过程中不同的困境问题。利玛窦倾向于像中世纪那样以“儒家”哲学阐释天主教神学，而龙华民则倾向于先从理解儒家的本质意涵开始，因为他认为“儒教是中华帝国最普及、最古老的教派”，从“教义”的视角出发，从神学和信仰的本体角度深入探究，得到的结论是儒教与天主教格格不入，双方不能融合。

虽然“从哲学角度上说，任何概念的理解和解释都是一个历史过程，而不可能是排除先有、先见的无中生有。由于不同语言体系及其表述习惯的差异，程度不同的误解与偏见是无法避免的”。[4]然而，或许更重要的问题是，17 世纪的中国人初次接触天主教教义中的概念之时，是先去理解中国人的信仰在本体论层面上与这些概念是否一致的，还是通过割裂这些词汇在古籍和今注中意义的

[1] 李天纲：《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》，《学术月刊》5（2017）：165-184。

[2] 李文潮：《龙华民及其〈论中国宗教的几个问题〉》，《国际汉学(辑刊)》1（2014):61-78。

[3] 钟鸣旦(Nicolas Standaert)：《传教中的“他者”：中国经验教我们的事》，洪力行译，台北 ：辅大书坊，2014，第 90-95 页。

[4] 戚印平：《远东耶稣会史研究》， 第 157 页。



连续性，以“天”、“上帝”两个概念去命名天主教教义中的概念。如果是前者，那么对于明末的中国天主教徒而言，理解西方宗教信仰或许更为关键；而如果是后者，则可能会出现像日本译名问题中“大日如来”类似的误解，因为先入为主的意涵很难被完全清除或改变。虽然都是“译名问题”，关键之处或许在于对教义本身的理解，而非对于教义概念译名词汇的选择上。从这个意义上看，利玛窦选择了后者，而龙华民则选择了前者。

Deus and God，the Dilemma and Reflection of the Interculture Contact

GAO Xing (Peking University)

Abstract: The Chinese Rites Controversy includes two parts: the issue of the Translated Name and the issue of Rites. The former focuses on what vocabulary in Chinese can be used to express the concept of "Deus", the supreme God of Christianity, and thus deduces the various dilemmas in the process of cultural concept transplantation. The latter discusses whether Chinese Catholics based on the traditional ancestor worship rituals, and whether such rituals are tolerated by Christian theological concepts. Since rites is never just a cultural issue, it not only has the effect of social norms, but also contains information about power. Therefore, this article selects only the relatively pure cultural dispute in The Chinese Rites Controversy, that is, the problem of the Translated Name, thinking about the dilemma of intercultural contact. This article will demonstrate that Matteo Ricci and Niccolo Longobardi, the representatives of two typical opposing views on the problem of name translation, actually have no real confrontation, but face two dilemmas of cultural contact: language dilemma and ontological dilemma; between them The differences between the two seem to be aimed at the "technical aspect" of the translated term, but in fact it involves many ontological issues in the process of dialogue between different cultures.

Keywords: The Rites Controversy; Translated Name, Language, Ontology



约瑟的眼泪：族群理论与后殖民批判的圣经阅读*

吴祈得（台湾阳明交通大学）

摘要：本文使用族群理論進行分析，並以後殖民批判為視角，解釋創世記中的約瑟故事。故事始於出生於遊牧民族的約瑟，夢見象徵農耕生活圈的「禾捆」造成文化錯置。在波提乏之妻的事件中，約瑟身為「希伯來人」的認同遭遇族群邊界後覺醒，影響了約瑟後來成為埃及帝國與雅各家族的「中間人」，這整段過程中，約瑟顯現出「被殖民知識份子」的內在衝突與張力。接下來討論埃及帝國如何透過各種手段收編雅各家族，並以約瑟的眼淚，解釋「被殖民精英份子」約瑟，必須考量帝國、家族之間各種複雜的問題，產生「為了家族的生存」的自我認知，這影響了約瑟的決定和行動，並導致他的「不被理解」，而這項經驗成為約瑟與哥哥們關係斷裂的最終因素。本文試圖從以上的方法，討論後殖民批判和族群理論對當代聖經詮釋的幫助，並以此提供思考殖民與被殖民複雜關係的途徑。

關鍵詞：族群理論、後殖民批判、約瑟、被殖民的精英、中間人、創世記、聖經研究

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202206_(18).0011

* 本文曾發表於國立政治大學華人宗教研究中心舉辦的〈2021「第六屆現代中國本土基督教神學之發展」學術研討會〉，感謝主辦單位接受發表，以及中國基督教研究期刊的邀稿，本文於期刊發表後會收錄於〈2021「第六屆現代中國本土基督教神學之發展」學術研討會〉出版的論文集。

一、當代族群研究與後殖民視角的聖經閱讀

使用哲學、當代社會學批判理論，進行系統神學、聖經學的討論，在神學研究中並不是全新的嘗試。後殖民視角亦曾數次被介紹或使用在神學論述上，在華裔神學界，較為出名的是出生香港，現任職於 Candler School of Theology，並擔任系統神學系主任的郭佩蘭（Kwok Pui Lan），由於她對亞洲女性主義神學和後殖民神學的綜合性研究，成為華人神學界後殖民研究的學術指標。當代聖經學研究典範亦已轉向至意識形態批判研究，以台灣基督長老教會的神學院為例，就有聖經學者陳益慧、賴弘專、吳孟翰，以及宗教社會領域的邱凱莉，在授課專長上掛有後殖民研究專業[1]。而東南亞神學研究院亦曾有林鴻祐撰寫博士學位論文〈台灣基督長老教會本土概念之認同及反思——台灣後殖民之神學反省〉，林氏嘗試用後殖民的角度反思台灣基督長老教會的本土神學論述，藉由後殖民視角對本土神學進行批判和重整的工程。而林鴻祐在爬梳台灣本土神學論述的本質論與非本質論問題時，清楚地意識到傳統本土神學處理台灣認同、族群認同的問題點，在於用本質化的方式理解「本土」，進而將族群、國族等問題本質化。[2]

一般性的後殖民研究本身就是困難的，因為至少必須牽涉到幾項研究領域：歷史研究、社會分析、後殖民詮釋，而後殖民詮釋中又必須含有「精神分析」層次的批判性視角，由於牽涉的領域範圍廣大，對象上若有單一文本，對研究者較為容易處理，也因此台灣目前的後殖民研究，主要在文化研究和文學研究圈較為主流。後殖民聖經詮釋牽涉到的範圍則更加複雜，歷史研究、社會

[1] 以 2022 年 2 月 5 日，統計於台灣神學院、台南神學院、玉山神學院的網路招生頁面。

[2] 林鴻祐：《台灣基督長老教會本土概念之認同及其反思：台灣後殖民之神學反省》，博士學位論文，臺北市：東南亞神學研究院，2009 年，第 145 頁。



分析、後殖民詮釋和精神分析，都必須至少進行兩個層次的工作[1]；若考慮到當代複雜的全球化政治、社會情況、殖民主義的歷史、殖民者與被殖民者的內在心理變化、詮釋效應、基督教歷史與詮釋倫理等問題，後殖民聖經詮釋實屬艱難工程。

因此，本文實質上係一種嘗試。從後殖民裡頭的細項進行探討，主要探究的對象為「被殖民二代精英」，並借用當代族群理論[2]中族群邊界的討論，分析被殖民精英二代的「內在狀態」。在此，族群理論提供對「我群」與「他群」的探討，在基督教信仰和基督徒身份認同中，區隔「我群」與「他群」，是重要的議題，聖經中亦不乏相關的段落。從創世記的故事來看，本文嘗試將約瑟定調為「被殖民二代精英」，並從約瑟在埃及帝國擔任統治階層與一般人民的「中間人」身份進行詮釋，而這兩個身份與約瑟處於埃及與雅各家族接觸的邊緣地帶密不可分。本文就此以「族群研究」為分析方法，並以「後殖民」角度進行神學詮釋，重新解讀約瑟的故事。

二、族群研究與後殖民視角的約瑟故事

1.約瑟弔詭的夢境

「為什麼遊牧民族的後代會對農耕生活產生如此強大的慾望？」

進入約瑟的故事之前，讀者尚未了解創世記試圖論述的完整故事，但卻可以感受到隱藏在經文中，從塞特延續到雅各的這個遊牧家族，與該隱以降，屬於帝國的、農耕的、城市意識形態之間的張力。布雷特（Mark G. Brett）指

[1] 最基本的兩層次工作是文本自身與當代觀點兩個層次。若考慮口傳時的背景、作者書寫與編纂的背景、新約引用舊約的詮釋背景及效應史，以及當代詮釋視角等...因素，需要考慮的問題則更多。

[2] 使用族群理論的合理性在於：當代族群的分類，有很高比例的因素係因為「國家政策」，而在全球的情境下，這也意謂著「殖民政策」對當代人群分類的影響。因此，當代的族群關係討論也意謂著某種「後殖民現象」。

出：「該隱在創世記 4：17 節變成一個生活在城市中的人，也許這是因為城市文化為逃離土地的『面』，提供了一個避難所。……該隱的故事和巴別塔的故事之間的比較，表明了創世記 1-11 章遠古時代的故事，對於城市「文明」都是持負面的態度。」[1]按照其研究，創世記第四章呈現該隱的族譜，刻意強調該隱建造了一座「城」，而城市代表農業發展、人口集中、商業的發展，以及統治者的權力。

巴別塔則是另一個後殖民研究者熱愛的帝國隱喻。斯科特（James C. Scott）特別針對兩河流域早期國家形成的研究[2]，大致認為早期城市和國家，對人群產生的效應並非拉力，而是推力。由於城市國家需要課稅、徭役，其他人則多會選擇逃離城市附近，也因此早期國家所需要的人力，大量仰賴奴隸制度；此外，早期城市和國家的興起，也和單一穀物容易課稅，便於統治者掌控土地與耕作者有關。從這些角度來看，以遊牧民族口傳中反對城市的、帝國的、農耕的意識形態來解釋創世記的人群關係，似乎就很好理解，巴別塔顯示人類燒磚、建造城市、帝國奴役人群建造「城市」和「塔」，人群開始展現「權力」，聖經卻對帝國權力的展現採取了批判性的態度，上主「下去攪亂他們的語言，使他們彼此無法溝通」（創 11：7）。從約瑟故事前的創世記來看，並以雅各家族的遊牧民族視角查看，創世記 1-11 章的上古史，正好描述了不被城市、土地束縛的游牧民族，與農耕城市文明的對抗。

而創世記文本脈絡內另一個明顯的例子，記載於創世記第六章及衍伸的故事：「神的兒子們」見到人的女子美貌，便強娶為妻的惡行，如果將埃及與以色列人的緊密關係放進來考慮，將「神的兒子們」理解為自稱太陽神「拉」之

---

[1] 馬克・布雷特（Mark Brett），《去殖民化的上帝：帝國主義浪潮中的聖經》，王東譯，新北市：臺灣基督教文藝出版社，2013 年，第 48 頁。

[2] 參照詹姆斯．斯科特（James C. Scott），《反穀：穀物是食糧還是政權工具？人類為農耕社會付出何種代價？一個政治人類學家對國家形成的反思》，臺北市：麥田，2019 年。一書的觀點。



子的歷代法老，似乎早在此處就暗喻了法老及埃及帝國的罪行，若以此理解亞伯拉罕在十二章、二十章，以及以撒在二十六章的行為[1]，就不只是女性主義神學對亞伯拉罕、以撒的批判，而是牽涉到遊牧家族與農耕城市之間的關係[2]。

從亞伯拉罕、以撒到雅各的家族史來看，亞伯蘭救羅得、以撒挖井產生的衝突、底拿事件，都顯示雅各家是一支能戰、善戰的遊牧家族。從這個角度來看，創世記三十七章 2 節強調約瑟與哥哥們牧羊的日常生活，就間接暗示了出生於遊牧世家的約瑟，在經文後面夢見了田裡禾稼有多突兀和諷刺。哥哥們對此夢境的解釋是他們「要被約瑟管轄」、「約瑟要做我們的王」（創 37：8），哥哥們眼中的約瑟詮釋是自大的弟弟，他們恨惡約瑟，恨惡的原因除了對約瑟夢境的詮釋—將來哥哥們要對約瑟下跪以外，哥哥們也讀出禾稼夢境中關於城市、農耕的暗示，他們憤怒的原因在於，這暗示雅各家族將會放棄遊牧的生活方式和意識形態，同時也表達了約瑟對城市、農耕的慾望，而這點顯然與雅各家族的意識形態及生活模式有所不同。

約瑟的第二個夢境，則是太陽、月亮與星星朝約瑟下拜。摩西五經傳統的申命記十七章寫到：「去祭拜服事別的神明，或拜太陽、月亮、星辰，是不可允許，且需要徹查到底，以至於用石頭打死的。」但約瑟夢見的並不是族人們對著太陽、月亮與星星下拜，而是太陽、月亮與星星對著約瑟下拜。雅各對此

[1] 這三段經文皆描述當時的族長稱自己的妻子為妹妹，並產生家族與統治者之間的矛盾關係。其中十二章和二十六章的亞伯拉罕和以撒皆因為饑荒的緣故，分別下到埃及和基拉耳，二十章的亞伯拉罕則和後來的以撒同樣到基拉耳，但是並沒有記載移動的原因。若將神之子強娶人的女子理解為「王」強娶民女的故事結構，三個故事皆符合此段，若將飢荒的背景，再加性別位置的交換放入思考，這三段故事與波提乏妻子的故事，以及埃及帝國對雅各家族的收編，互相指涉所產生的互文性，實質上指涉了帝國意識形態對遊牧民族的暴力。

[2] 關於此觀點的研究需要從後殖民女性主義的角度繼續延伸探究，後殖民女性主義係思考後殖民的社會結構下，女性相關的議題，基於性別倫理的緣故（筆者為男性），僅能劃出此研究領域可討論的範圍邊界。

夢的詮釋是太陽係雅各自己、月亮是約瑟的母親、星星則是約瑟其他的弟兄，我們的詮釋習慣亦以雅各的觀點來解釋約瑟的夢境，但雅各詮釋觀點卻有一個癥結點，究竟當時「拉結是死？是活？」，若以經文編排的順序為時序，當時拉結已經死亡了，那麼雅各的觀點本身就有奇怪的悖論，更遑論硬要數算的話，約瑟並不只有一位母親；那麼，是不是這個夢境所要表達的真正意義，並不是雅各所詮釋的觀點？端納（Laurence A. Turner）認為：基於拉結已經過世的論點「這個古怪的元素就表示：第二個夢還有深的一層的意思。雅各本人也突顯了這一點，他責備約瑟說：『你所作的這夢是什麼夢呢？』難怪雅各會『把這事記在心裏』。讀者最好也學雅各那樣把這事記在心中。」[1]但不論如何，一個慾望著農耕莊稼與城市生活的遊牧民族後代，正好暗示了約瑟故事的發展。

2. 波提乏之妻事件—「希伯來」身份的覺醒

如前所述，我們暫時不討論波提乏之妻的整起事件，展現出複雜的後殖民女性主義詮釋空就，讓我們聚焦於這個事件中約瑟的感受。波提乏的妻子對約瑟發出嚴厲的指控：「你們看！他帶了一個希伯來人進入我們家裏，戲弄我們。」（創 39：14）波提乏的妻子令人驚訝的將問題訴諸於約瑟的族群身份，並指出約瑟得罪的不是「我」，而是「我們」。在族群研究中，對當代影響最深的莫過於巴斯（Fredirk Barth）對族群邊界的探討，巴斯認為：「（族群）[2]調查的首要焦點變成定義族群邊界，而不是它所包含的文化因素。雖然也有相應的地理邊界，無疑我們更應注重的是社會邊界。」[3]以族群邊界的論點進行詮

[1] 羅倫斯．端納（Laurence A. Turner），《創世記文學註釋》，凌民興等譯，香港：環球聖經公會，2003 年，第 244 頁。

[2] （）為筆者所加。

[3] 弗里德里克．巴斯（Fredrik Barth）：《族群與邊界》，《廣西民族學院學報（哲學社會科學版）》，21(1)，1999 年，第 18 頁。



釋，約瑟被抓到波提乏家，代表約瑟跨出了原本的人群分類邊界，從原本單純的人群接觸[1]，跨入「埃及帝國」和「波提乏的家」這兩個，與「迦南地」和「雅各家」完全不同的日常生活圈及家族生活圈。

我們可以試著思考，約瑟遭到誣陷後，發現自己被指控為「一個希伯來人」時，會有什麼樣的內在感受？發生此事之前，顯然約瑟已經在波提乏家中工作了很長的一段時間，不然約瑟也不會被「委派他作自己的侍從，管理家務和他所有的一切。」（創 39：4）約瑟逐漸接受自己在波提乏的家中工作、接受自己被親兄弟出賣的事實，他有許多怨恨、不滿和自我的衝突，但一切在他的努力下，逐漸得到主人的認可。這個被擄來的奴隸，逐漸適應了埃及人的生活方式、做事習慣，他費盡千辛萬苦進入埃及文化，學習做個「城市人」，過上「農耕民族」的日子，並依照「城市」、「農耕」的知識邏輯和意識形態，管理主人的一切產業。約瑟按照埃及人的方法處事，將一切管理的謹謹有條，所有被交代的事情，都做到超乎主人期待，這一切融入埃及生活的努力，卻在逐漸突破低階奴隸身份的時候，突然遭到是非不明的誣陷，而罪名的歸因，卻是他的「族群身份」—希伯來人。

殖民主義的發展，一也伴隨同時代的社會達爾文主義意識形態，兩者共同催生的種族主義[2]（raism）強調以人種學（ethnology）的方式進行人群分類，波提乏的妻子[3]儼然也透過此種方式區隔「你—希伯來人」與「我們—埃及人」。法農（Frantz Fanon）在論述被殖民者的依賴情節時說到：「馬爾加什

[1] 在此之前主要接觸的人群，應該只有雅各家族的成員，對還在家族中的約瑟來說，四個母親及底下結黨成群的弟兄之間的人群差異，可能才是他所關心的人群分類；也就是說，拉結一房的認同可能才是年輕約瑟的主要認同。

[2] 種族（race）係具有種族主義意涵的負面詞彙，在本文中有部分區域選擇使用「種族」來敘述，係採用擬殖民者的角度，進行諷刺與批判性「有意識」的書寫策略，在部分較為中立陳述時，則會使用族群（ethnic gorup）進行書寫。

[3] 此處係在無意識中受到埃及帝國的集體意識形態影響。

人能夠忍受自己不是白人。然而殘酷的是，他們首先（透過身份認同）[1]發現自己是人，接著這個一體性斷裂成白人和黑人。如果『被遺棄』或『被背叛』的馬爾加什人維持自身的認同，這種認同會變成是有所要求的；他會要求之前絲毫未曾感到需要的平等。……在可能達成平等的情況下，所有的進步都會讓差異變得更加難以忍受，就好像這些差異突然間變得無法消彌……馬爾加什人正是用這種方式從依賴過度到自卑。」[2]若以法農的角度詮釋，約瑟此時所經歷的正是「遭到背叛」的場景，約瑟的自我經歷了一體性斷裂，約瑟「被」區隔成與「埃及人」不同的「希伯來人」，是一種次等的「人」，油然而生無法獲得平等的痛苦，催生出對「平等的不可能」的理解，「次等人」的自卑感，成為約瑟自我的一部分，以至在後續與酒政的對話中，約瑟的自卑使他特別強調自己是「從希伯來人之地被拐騙的」（創 40：15）。

從認同的角度來看，人談論「我是誰？」的根據來源，其實是人意識到自己與他人的差異，而如果對「我是誰？」這個認同問題的答案是某個「族群」或某個社會群體，這種對所屬群體的宣稱，往往是在「與他群的互動」中，萌芽而生的自我意識。對約瑟來說，波提乏妻子的事件，揭露了約瑟隱藏在奴隸身份中的「希伯來性」，約瑟原先企圖用符合埃及文化的工作模式，透過能力和態度努力工作獲取波提乏的認可，卻因為「希伯來性」被揭露而功虧一簣。約瑟的希伯來意識，根源於過去生長之地，以及雅各家族的文化，但希伯來意識的啟蒙，卻是因為波提法妻子事件中，明晰地「族群邊界」清楚的被所有人意識到，自波提乏的妻子區隔「埃及人」與「希伯來人」後，約瑟清楚地感受到，自己無論如何也跨越不了那道橫在族群之間的鴻溝。

[1] 括號為筆者所加。

[2] 弗朗茲・法農（Frantz Fanon），《黑皮膚，白面具》，臺北市：心靈工坊，2005 年，第 179 頁。



我們可以想像青年約瑟被下到監牢後，成日用自我懷疑的口吻問自己：「我是誰？」最後，面對無法改變的種族身份，他只能以強勢文化的觀點重新定義自己：「我是從希伯來人之地被拐來的。」（創 40：15）王甫昌著名對族群意識起源的觀點[1]，認為族群意識的起因係來自於（1）差異認知（2）不平等認知（3）對集體行動必要性的認知。當論及不平等認知的產生時，他說這一個認知的關鍵在於：「只有弱勢者才會認為自己受到的這些待遇是與其文化身份有關。」[2]當然，族群分類的範圍是由主流文化進行區隔，但約瑟決定接受希伯來人的身份標籤，並試著透過酒政的幫助翻身時，他顯然很清楚地意識到「種族身份」造成的的不平等，而這份不平等導致他無端入獄，約瑟感受到痛苦的原因，在於這份不平等竟然是源於自己無法改變的「族群身份」。「族群邊界」建構了約瑟心理變化的過程，依照強勢文化溫點產生的族群邊界，促使約瑟必須依照族群關係，重新定義「我是誰」，於是約瑟開始產生了「我是希伯來人」的自我認知[3]。

3.約瑟：埃及帝國的「中間人」

當代的後殖民研究針對殖民主義影響力的反省，已經不能像「去殖民」[4]時代的方式，只強調「殖民」與「被殖民」的二元對立。「中間人」的特殊性逐

---

[1] 王甫昌，《當代台灣社會的族群想像》，台北：群學，2003 年，第 14 頁。

[2] 王甫昌，《當代台灣社會的族群想像》，第 15 頁。

[3] 在族群研究中，這是一個典型的情境論（Situational theory）觀點。情境論意旨個體在回答「我是誰？」時，脫口而出的答案會依照不同的情境有所變化，例如：當約瑟面對迦南地其他遊牧民族時，他的回答可能是「我是雅各家族的人。」面對埃及人時，可能是「我是希伯來人。」面對其他哥哥時，可能是「我是拉結一房的人」。情境論的觀點下，約瑟的自我認知與回答，參照的點是當時所處的環境以及對話者，依照當時所面對的「他者」，以及「我」與「他者」在人群分類上的相對位置，來決定面對「我是誰？」這一問題時，自然脫口而出的答案。

[4] 在筆者的理解中，去殖民（decolonization）與後殖民（postcolonialism）最根本性的差異，在於「去殖民」強調除去被殖民者身上的「殖民性」；「後殖民」則意識到「殖民主義」帶給被殖民地的各種「創傷」，已無法完全去除，如何與「創傷」共處，才是「後殖民」實質上關心的議題。

漸成為後殖民研究關心的另一個重要的課題，在台灣傳統語言中通常以「背骨仔」、「三腳仔」等負面形象稱呼這些為殖民者工作的「自己人」。從統治者的角度來看，尋求第三方族群來處理統治者與人民之間細膩的往來工程，其實是殖民體系中非常重要的一環；孔復禮（Philip Kuhn）在描述荷屬東印度的華裔移民時，就曾說：「18 世紀期間，當印尼仍然處於荷蘭東印度公司統治之下時，土生華人在經濟方面的角色，已經從與中國貿易往來的中間商，轉變為殖民者與當地住民的中間商。華人在當地的作用除了充當包稅商之外，他們如今還向東印度公司承租整個鄉村，由他們負責向當地居民收稅，爾後將部份稅款上繳東印度公司作為租金。」[1]換句話說，殖民統治並不是簡單的區隔「殖民者」與「被殖民者」，殖民統治是一套精細的控制系統，這套控制系統精密的控制「殖民地」當地的社會、經濟，以及殖民地生產中重要的人力資源。為了維持這套精密的系統，除了殖民者以外，還必須有許多中間人協調殖民母國與被殖民者兩端的各種問題，除了協助殖民母國運作殖民政策與系統，也必須深入被殖民者的群體中，才能讓殖民政策順利推展，並從中獲得自身的利益。因此，如果我們想要了解約瑟的內在狀態，勢必就必需理解他在運用「中間人」身份時，產生的各種心理變化。

約瑟成為「中間人」始於幫法老解夢。我們其實很難解釋夢境與真實世界連結的必然關係，但從約瑟前面的故事來看，夢境並不是預言未來將要發生的事物，而是描繪流溢出的「慾望」，如何推動故事的進展，並在重要的關頭做決定的關鍵因素。其實，夢境是否能反應真實有待商榷，但「解釋夢境」確實是一件個人生命的政治事件，在協助法老解夢之前，約瑟已經經歷有四次作夢與解夢的經驗：（1）約瑟自己所做禾捆下拜的夢（2）約瑟自己所做星星、太

---

[1] 孔復禮（Philip Kuhn），《華人在他鄉：中華近現代海外移民史》，李明歡譯， 新北市：臺灣商務，2019 年，第 205 頁。



陽、月亮下拜的夢（3）酒政復職的夢（4）膳長被吊起來的夢。若依照當時哥哥們和雅各的詮釋，（1）和（2）號夢境此時尚未實現，但哥哥們和雅各的「詮釋事件」卻成為約瑟被賣的導火線，約瑟關於（3）和（4）號夢境的解釋，此時已經實現了，但「詮釋事件」引發的政治事件尚未發生。我們可以將協助法老解夢的機會，解釋為（3）號夢境「詮釋事件」的後續。

事實上，我們並不清楚「為什麼無人能協助法老解夢？」透納提出這樣的懷疑：「法老在過去兩年作的夢不只這兩個。他宮中設有解夢的人，足可證明這一點。那麼，這兩個夢為何會難倒他們？」[1]法老身為一國的統治者，也意謂通曉各種政治手段，並對此擁有非常高明的技術，若從這個角度切入分析；那麼，不論夢境本身的內容是否與現實有關，重點就不在於法老描述的夢境內容，而是法老講述夢境所要傳達的政治目的，以及幫法老「解釋夢境」這一行為帶來的政治效應。從這段夢境所實質傳達出的「訊息」內容來看，其實就「只是」未來會有七年豐年和七年荒年的趨勢分析。聖經記載了「約瑟說」這段訊息是來自上主所指示的，但事實上在文本中，我們找不到上主有親自對約瑟說任何話，對比之下上主在約瑟故事的前後都親臨現場對雅各說話，相比較之下，我們對約瑟宣稱這些資訊是「來自上主所指示的」一事，顯然可以抱持懷疑的態度；因此，我們亦無法得知約瑟按照什麼方式，解讀出法老所傳遞的訊息。但不論如何，約瑟的解釋吸引了法老的目光，並提出了完美的應對方案，富有極度自我暗示意味的說：要找一個「聰明有智慧的人」（創 41：33）來替法老治理埃及，在七個豐年時徵收埃及地五分之一的糧食，積蓄屯糧以應對七個荒年。約瑟精準的提出解決方案和建議，讓法老意識到約瑟所指稱「聰明有智慧的人」（創 41：39）就在眼前，約瑟在埃及的經歷，使約瑟除了在波

[1] 羅倫斯．端納，《創世記文學註釋》，第 267 頁。

提乏家就已展現的做事能力外，還成為非常懂得善於利用政治語言與統治者溝通、探詢甚至暗示統治者的 「精英」。

在許多「被殖民的精英」的故事中，我們都可以看到類似的案例。純樸的地方少年走到異國，這些優秀的青年在殖民母國、殖民地的專門學校與殖民者社群和殖民者頻繁接觸後，學習了殖民者的文化，殖民者的思維模式和意識形態，在無形中就這樣灌入這些精英的思考系統和世界觀。約瑟故事最明顯的例子，是約瑟被波提乏妻子事件的多年後，與波提乏的妻子相同，使用了栽贓的手段來對付他的弟弟便雅憫。精英擁有高度的政治能力，成為統治者培育的「白手套」，在「以夷制夷」策略下，統治者栽培出這群有效的治理工具，他們一方面能「聽懂」並「按照」統治者的命令行動，另一方面由於對一般民眾的理解，使他們能將統治命令「確實地」深入民間，進行有效力的統治。作為夾雜在中間的被殖民精英，約瑟提出了別具指標性的治理政策：「聚斂穀物」斯科特在對早期城市的起源研究中，提及氣候變遷對城市發展的影響，乾旱影響了聚斂、收藏穀物的國家政策，也對城市的發展產生重要影響，斯科特說：

> 灌溉水的短缺使得人口越來越密集地居住在能得到充分用水的地方，同時取消或減少許多替代的維生形式（例如採集和狩獵）。……氣候的變遷導致城市化的發生，結果有百分之九十的人口住在至少三十公頃的定居點中，連帶強化了有益國家形成之穀物/人力資源模組。乾旱現象被證明是國家建構不可或缺的幫手，因為它在國家空間形成的雛形階段中聚攏人口、集中穀物。[1]

「面對乾旱、聚斂穀物」，是國家建構的要件，亦是城市統治者實行統治的基礎。擁有儲存穀物的能力，意謂穩定的糧食供給，擁有穩定的糧食供給，

[1] 詹姆斯．斯科特，《反穀：穀物是食糧還是政權工具？人類為農耕社會付出何種代價？一個政治人類學家對國家形成的反思》，第 152 頁。



就能在旱災時讓人群聚集，當人群聚集後，便能藉由「提供食物」來控制人群。當我們進入整本創世記最奇特、最關鍵的四十七章後半段，才能一窺約瑟控制人群的手段，首先透過聚斂起來的糧食，控制流通的貨幣，隨後控制了生產工具—牲畜，最後控制全埃及的土地以及勞動力。約瑟在展現其巧妙的統治手段外，也以敏銳的政治頭腦，避開自己潛在政敵的威脅，也就是埃及的祭司階級，埃及祭司群體的社會地位至高無上，政治影響力與法老相比，可能猶有過之而不及，身處複雜政治環境中的約瑟，自然對此十分在意；另外一方面，約瑟的妻子亞西納亦出生於祭司家系，法老透過這層聯姻，強化了約瑟進行治理時的政治位置，同時因為這層婚姻關係，約瑟顯然不可能對妻子家族所屬的祭司階級施行統治策略，約瑟必須顧及到祭司階級、法老與約瑟自己整個統治階級的利益關係。

作為一位強悍的統治者，法老在聆聽約瑟的治理政策時，就已經很清楚地知道，這項政策，在「控制人民方法」的層面上有多優秀，法老在聆聽時已預見了後面的畫面，人民主動放棄自由，在被控制為奴時，仍甘願地敬奉法老，充滿感恩的認為統治者政策的睿智和未雨綢繆，法老「救了我們的性命。但願我們在我主眼前蒙恩，我們就作法老的僕人」（創 47：25）。在運作各項治理政策時，一個有智慧的統治者，所需要的不只是優秀的政策運作人才，他還需要在統治政策中安裝「保險絲」，便於在統治政策產生問題的時候，可以藉由將「保險絲」燒斷，避免整個統治階級與被統治者們產生劇烈的衝突。「聰明有智慧的希伯來人」約瑟作為法老的代理人，正好是一個完美的保險絲，約瑟不只有能力，還具有「他群」的身份，他來自遊牧民族，「是希伯來人，不是埃及人」，約瑟正是完美的「保險絲」熔斷人選，只要稍有不慎爆發衝突，法老只要和波提乏的妻子一樣說出：「那個希伯來人」，便可以讓自己從政治責任中脫身而出。而約瑟自己也清楚地知道，在這個複雜的政治場域有多危險，他清楚自己具有保險絲的功能，但與監獄的生活相較，這確實是一個改變的機

會，鐵定必須賭一把，只要治理政策不引起民怨，也不得罪其他統治階級，「保險絲」就不需要擔心自己被燒斷。約瑟從法老透露出的微弱訊息，經由整理判斷後，轉化成自己成為「保險絲」的政治資本，約瑟的能力、異族身份，以及對政治的敏銳度，讓約瑟坐上了「中間人」的位置。

4.夾雜在家族與帝國中間的「精英」約瑟

作為「中間人」的約瑟，需要面對分別來自家族和帝國的張力與壓力，他的困境來自埃及帝國與自己家族的關係。第一次見到哥哥們的時候，約瑟的內在憤怒非常強烈，他用嚴厲的話恐嚇哥哥們，使用在波提乏妻子事件中所學到的栽贓手段，指控哥哥們是犯下間諜罪的奸細。栽贓這項政治手段的特點在於：一方面必須掌握「有權者」的價值觀，另一方面必須有執行栽贓的能力；約瑟掌握了城市、農耕民族與埃及帝國對遊牧民族的恐懼[1]，掌握了這項意識形態之後，約瑟透過他所握有的權力，毫無理由也不需要舉證的說：「我剛才對你們說過了，你們是奸細！」（創 42：14）約瑟掌握了埃及地主流的價值觀，操縱對遊牧民族的恐懼，利用自己權勢，貼上奸細的標籤，用這項看似合理的藉口，透過栽贓的手段來報復哥哥們。

除此之外，約瑟還有另一個「類似」栽贓手段的奇怪行為，也就是約瑟將銀錢放回哥哥們口袋中的行為。約瑟歸還銀錢的舉動，顯然是對一開始氣憤填膺報復行動的補償行為，這個舉動也讓哥哥們有足夠的銀子，能夠再次回到埃及購買糧食。姑且不對「移動公款」的公私不分行為，是否符合統治者對約瑟的期待，此時的約瑟顯然亂了套，他因為回憶起被賣的痛苦，忍不住對哥哥們採取報復性的舉動；但長久居住在不同的族群中，被貼上異族標籤，因為種族身份遭受不平對待的約瑟，竟然有機會見到熟悉的族人，這突如其來的相遇，讓夾雜在統治系統與家族中間的約瑟，卡在一個尷尬的位置，不知道該如何行

[1] 這點和遊牧民族本身如何行動無關，而是取決於埃及一端如何看待其他周遭的族群。



動，也是此處行為混亂的原因。身在統治體系中的約瑟，正在執行埃及帝國的勞動力控制計畫，同時過去傷害自己，造成手足交織的愛恨情仇哥哥們，卻一步步的踏入埃及吸取勞動力的計畫中，約瑟不知道該如何面對自己的家族，「應該如何與他們說？」「怎麼說？」「能說嗎？」，這正是「被殖民的精英」經常面對到的內在困境，夾雜在族群和統治者的中間，但凡遇到兩者間的利益衝突，在歷史的節點上，被雙方逼迫「選邊站」的時候，大多成為歷史上的悲劇角色。

城市對人口的吸收是無差別地，因為城市缺乏人力，斯科特認為：「前殖民時期治國之術的核心精髓在於獲取人口，並將人口留在國家中心。」[1]換句話說，雅各家族面對的情況，是帝國透過聚斂糧食，在旱災的時候，吸納周圍人口，以壯大帝國的實力。對於這點，雅各家族可能沒有清楚的意識，因為讓家族度過這個生存危機的想法，比擔憂城市的收編還更具有優先性；但身為執行者的約瑟，卻對這此瞭若指掌，他可能從來沒想過，有一天帝國收編的對象，會是自己父親的家族，那個有強大戰鬥能力的希伯來家族。我們可以想像擁有強大戰力、熟悉迦南各部族，對遊牧民族生活型態、思維模式瞭若指掌的雅各家族，若能收編於帝國麾下，放置在埃及與東北方遊牧民族交界之處，會是非常強大保障帝國邊疆的一股力量。約瑟與帝國很清楚收編這群人的重要性，但約瑟與家族的連帶情感，使他意識到，自己必須使用整套的人口控制政策，逐步強化帝國對家族的影響力，讓家族因為生存因素依賴帝國後，透過經濟手段[2]讓家族臣服於帝國。

---

[1] 詹姆斯・斯科特（James C. Scott），《不受統治的藝術：東南亞高地無政府主義的歷史》，李宗義譯，新北市：國家教育研究院，2018 年，第 70 頁。

[2] 當然，控制遊牧民族與控制農業群體略有不同，對遊牧民族來說，牲畜被控制，就如同土地被控制一樣，所以我們可以猜想，按照收編策略來說，沒有銀子後，就是牲畜，最後是控制人力奴役。

於此來看，約瑟將銀錢塞回哥哥們袋子一事，就有了更好的解釋。此舉藉由歸還銀錢，既讓家族的經濟能力不受損害，間接使帝國無法控制家族[1]，又能透過「歸還銀子」這個舉動提供複雜的警示訊息，他可能已經思考了各種不同的可能性：（1）因為哥哥們沒有付銀子，家族可能會有負罪心態，害怕再回埃及遭到報復[2]（2）不論雅各家族如何解釋這件奇怪的事，他們都應該感受到埃及是個古怪的地方，因此會避免再次前來[3]（3）如果雅各家族猜測有人幫助他們，那麼，重要的是先與這個人暗中聯繫，因為此人顯然不能在公眾面前輕易現身（4）提醒雅各家族成員，帝國的權力能力無孔不入，甚至強大到能進入他們的財產中，將銀子放回他們的口袋，這甚而嚴重到能威脅雅各家族成員的人身安全。事實上，約瑟很可能將以上四種可能性都考慮進去，把銀錢塞回哥哥們行囊的動作，正好讓約瑟發揮最大的政治表達藝術，讓家族成員無論朝哪個方向思考，都能注意到約瑟的提醒：「小心埃及帝國」，這些複雜的思考過程，正好顯示約瑟夾雜在帝國與家族中間複雜的心理矛盾。

當哥哥們第二次來到埃及，並帶了約瑟指定的便雅憫，約瑟的應對，出乎意料竟然將原本認定是「間諜的」哥哥們，帶到自己的家中，甚至預備宴席讓哥哥們與自己一同吃飯，這顯然是一種「差別待遇」，創世記作者借用旁白的方式描述：「埃及人是不和希伯來人一同吃飯的」（創 43：32）凸顯了這個舉動的突兀。身為埃及大官的約瑟，理應受到眾人矚目，卻選擇將埃及主流的價值判斷標準擱置一旁，排除議論的邀請一群「希伯來人」同桌，如果約瑟很有意識的做這件事，那麼我們顯然可以說，真實的情況可能是一種「政治展演」。講得更清楚一點，約瑟同樣具備「希伯來人」的身份，並曾指認對方為

[1] 實際上只是「減緩」帝國的控制而已。

[2] 這是創世記中有表達出的觀點，以色列明顯有接收到這一個警訊，所以才有了創世記 43：11-12 節的舉動。此點與第二點都是希望雅各家族感到恐懼。

[3] 這個觀點產生的問題是：約瑟為什麼又留西緬下來？筆者認為，約瑟仍處於情緒張力十足的狀態，一方面有想要與族人團聚的心，另一方面卻又害怕族群被收編，因此才有行動上的矛盾。



「間諜」，在埃及人的角度看來就已屬敏感；考慮到約瑟家中可能有其他的埃及人，是否代表這個政治動作是法老所默許的？也許這其實是一齣由同是「希伯來人」的約瑟接待，帝國藉此收編雅各家族的戲碼？不論如何，約瑟不按照埃及主流價值行動，反倒邀請來買糧的外族一起用餐，是別具政治意義的。

這場宴會的政治性，除了歷史上常發生，也是哥哥們擔心的「血色宴會」劇碼外。帝國宴請這些「野蠻人」是極重要的政治展演，既可以對內展現法老的實力，能夠將統治者對外族的影響力，展現給「自己人」看；對外則讓來訪的「異族」見識帝國的實力—武力、文化、儲備糧食的能力，以及其他的文化優勢。這場宴會中，約瑟也許受到統治者的指使，或仍在考量，讓家族成為帝國一部分的好與壞。這也成為帝國白手套「約瑟」，夾雜在兩中間時產生的道德困境。

當宴會結束後，約瑟派人將酒杯放入便雅憫的行囊中，這是一齣自導自演的劇碼。在此時，從埃及的角度來看，約瑟的哥哥們之前宣稱「還有弟弟」的言論，已經被驗證，雅各家兄弟們的「誠實」已經被證明了。「為何約瑟要再度使用栽贓的手段呢？」因為對統治者來說，收編一群人所需要在乎的不只是「誠實」，還有「忠誠」。在「誠實」被驗證後，哥哥們對約瑟的背叛，卻還沒有得到回應，他們尚未證明他們對本族本家的「忠誠」，哥哥們必須證明自己已經從對約瑟的「不忠誠」中悔改，只有哥哥們在乎約瑟和整個雅各家族，埃及才能藉由控制約瑟和雅各家族的其他成員，來控制其他雅各家的兄弟們。因此，猶大在約瑟設計的劇本下，做出正確的決定：「替便雅憫哀求」，當哥哥們對「背叛」約瑟一事悔改，代表了哥哥們願意重新對約瑟和雅各家族「忠誠」。埃及人見證哥哥們的「悔改」，並且清楚知道，雅各家族的關鍵人物是「雅各」，而「雅各」最在乎的「約瑟」在自己的手上後，埃及帝國的收編工

作，就只剩下如何確認雅各家被收編的意願，以及讓關鍵領袖「雅各」來到埃及接受控制，這兩件事而已。

於是約瑟支開身邊的埃及人，創造一個對「自己人」說話的空間，約瑟坦承自己真實的身份後，約瑟在對話中的責任，就是以說客的身份，說服雅各家族搬遷來到埃及，成為埃及帝國的一部分。試想，當約瑟坦承身份，哥哥們發現自己被約瑟擺了好幾道後，能夠真的與約瑟和解嗎？而哥哥們在這樣的場合，又能否拒絕約瑟背後埃及帝國的邀請？也許在這個場合，弟兄們只要一拒絕，我們就會見識到另一場「血色宴會」，而殘忍下殺手的，可能正是他們的親兄弟「約瑟」，而就算約瑟不痛下殺手，也難保法老與埃及帝國，不會借機整肅這個東北方的遊牧家族。此時，聖經的只描述了約瑟個人的情感—「約瑟放聲大哭」（創 45：2）卻對弟兄們當時的狀態沒有任何的記載，經文描述約瑟對弟兄們擁抱，隨後弟兄們與他「說話」，至於說話的內容是什麼，聖經並沒有記載，而聖經也並未描述弟兄們，與法老之間的任何對話，但「這消息傳到法老的宮裡」（創 45：16），法老很快的清楚整件事的來龍去脈。

一個聰明的統治者當然會在自己的白手套身邊安插眼線，法老迅速聽聞約瑟與弟兄的故事，迅速的下令讓弟兄們毫無選擇與拒絕的權力，他們被迫接受法老的「恩典」，載滿貨物和行李回到迦南地，法老特別吩咐「把你們的孩子和妻子，並你們的父親都搬來。」（創 45：19）遊牧民族到城市買糧，一定是讓每個前來的人，都盡量承擔最大的負重，法老另外贈與額外的「禮物」，自然超越他們原本設定每個人的負重。接受禮物，也代表他們若不是要再次前來埃及「拿」這些禮物，要不就只能由埃及帝國遣員，與他們一同前往雅各家族的根據地；這些從未在聖經文本中出現的「使者們」，將會為了：「約瑟還活著。」（創 45：26）這句話作證。遣員送禮物代表了埃及帝國收編雅各家族的決心，也代表家族及將與埃及帝國的連結，這些送禮使者同時也肩負「監督」



雅各家移動的責任。於是，最後的決定權落在雅各身上，清楚如何算計，政治手腕同樣高明的雅各，一看見那些來自埃及的「禮物」時，立刻清醒的了解整起事件的嚴重性，於是他做了「避免被滅族的決定」，帶領家族前往埃及。

有趣的是，整個約瑟故事中消失的「神」，竟然在此重新出現，並且與族長雅各對話，上主對雅各的鼓勵，使他帶領整個家族前往埃及，成為帝國的一部分。當約瑟與家族成員在歌珊地會面後，除了與父親溫暖的交心外，更重要的是討論後續如何安排家族的居所，歌珊地的位置在尼羅河三角洲東北邊，是尼羅河三角洲的門戶，與東部的沙漠、曠野和遊牧民族比鄰而居。這個位置對雅各家族來說，離沙漠、曠野相近，不用進入埃及農業、城市的核心區經歷族群衝突[1]；對帝國來說，勇武的雅各家鎮守於帝國的邊疆，並能為城市提供肉類的資源，整體來說是雙方互利共生，於是雙方對於居住歌珊地達成了重要的共識。

但約瑟這時卻與哥哥們產生了不同的想法。約瑟要求哥哥們告訴法老，他們擅長養牛/牲畜（מִקְנֶה）（創 46：32、34），但哥哥們對法老說的卻是羊群（צֹאן）（創 47：3、4）。這個事件顯示了哥哥們對約瑟一切所行的不悅，因此不願意配合約瑟的政治計畫，進行政治展演，哥哥們只願意繼續養自己的羊群，不願意為了埃及帝國養牛/牲畜，哥哥們認為：寄居於此只是為了渡過飢荒，他們「沒有」也「不想」長期定居在此，這點顯然和法老、埃及帝國的算計完全相返。於是法老改變他的策略，法老不再對哥哥們說話，而是轉頭對約瑟說：「埃及地都在你面前，只管讓你父親和你兄弟住在最好的地，他們可以住在歌珊地。你若知道他們中間有能幹的人，就派他們看管我的牲畜。」（創 47：6）法老說的很清楚是：養牛/牲畜（מִקְנֶה）（創 47：6），他踩在約瑟

[1] 如果他們試圖定居在城市中心或農業區，反而可能造成埃及人的害怕與反感，文化與利益的衝突，早晚會使埃及人與希伯來人雙方撕破臉。

「中間人」的身份上，發揮身為法老擁有的政治技術，決定將雅各家族最優秀的人才掌握在自己的手上，他要求的約瑟提供雅各家最優秀的人，為帝國所「用」[1]，這些人才將會如同約瑟一樣被「用」，在「用」中成為服膺埃及帝國的人才，以及控制雅各家族的人質。創世記四十七章 1～6 節的整串對話，顯現了哥哥們表達：「我們無意從遊牧民族轉變成農耕民族的想法與態度」，法老與埃及帝國則從長計議，先將優秀人才扣住，只要扣住這些精英，接下來就可以輕鬆掌控「雅各家族」。約瑟作為埃及帝國的「中間人」，在協調家族服膺帝國的重大任務上，卻無法「完全」達成埃及帝國對他的期待，但同時約瑟也無法完成其他家族成員的期待，面對雙方的意識形態和壓力，這是約瑟身為「中間人」的重大內在困境。但最終的結果是，約瑟作為「中間人」與「被殖民的精英份子」的雙重身份，開始發揮效用，埃及帝國最終透過約瑟，精細控制了雅各家族，在約瑟與雅各家族無法「拒絕」的狀態下，成功的收編了這隻善戰的遊牧民族。

5.約瑟的眼淚

「哭」作為一種人類複雜的情緒表達方式，在創世記的故事裡，約瑟總共哭了六次，哥哥們第一次到埃及時（創 42：24），約瑟就哭了。第一次遇見哥哥們的場景是，呂便承認眾弟兄對約瑟犯下的罪，約瑟發現自己所恨的哥哥們，竟然會反省他們自己，這對約瑟來說是一個強烈的內在衝突，身為被賣的弟弟，他的疑問是「憑什麼？即使你們這樣反省你們自己，但是你們並不了解我在埃及所受的苦！當我被誣陷，指控我的希伯來身份時，你們在哪裡？」因此約瑟留下了西緬，這個奇怪舉動是約瑟同時糾結於他的個人情緒[2]與如何執行埃及帝國給予他的收編工作，約瑟的情緒使他將銀錢塞回哥哥們袋子，並留下

[1] 而且是由約瑟親自挑選的。

[2] 我要如何處理這些「哥哥」的情緒。



西緬。至於質疑哥哥們的「誠實」，則是他維持「中間人」工作的反射性動作。約瑟的哭是對哥哥們的不諒解，以及意識到收編工程展開，交織出來的複雜情緒。

約瑟的第二次哭泣，則是再次見到便雅憫的場景，這是哥哥們第二次到訪的時候，聖經描述約瑟的「愛弟之情激動」（創 43：30），忍不住而哭。約瑟此時的心理狀態是看到哥哥們真正「誠實」的帶便雅憫前來，同時卻也意識到便雅憫也同樣進入了這套帝國收編的程序。此外，在哥哥們回去的這段時間，帝國已經決定收編雅各家族；栽贓便雅憫，上演弟兄相認的戲碼，已經隱約在約瑟的腦中浮現，他的計畫顯然有兩個版本（1）若哥哥們像當初出賣約瑟一樣，出賣了便雅憫，那麼哥哥們的下場可想而知（2）聖經記載的哥哥們保護了便雅憫版本。不論是哪一個版本，埃及帝國收編雅各家族的計畫都可以照常進行，差別只在於哥哥們是否會是「雅各家族未來」的一部分而已，如果計畫（1）真的發生的話，約瑟的哥哥們如果沒有被趕盡殺絕，只是被賣為奴隸，已經是很好的下場了。也許這正是後來哥哥們發現「他」就是約瑟的時候，內心感受到未被紀錄下的「恐懼」，如果哥哥們選錯了，究竟會有什麼下場？無怪此後哥哥們再也不信任這個可怕的弟弟。在這個情況下，約瑟的哭泣帶有了希望哥哥們「做出正確決定」的壓力，約瑟希望哥哥們能選擇保護便雅憫版本，卻也同時擔憂他們若選擇不保護便雅憫，自己就必須痛下殺手。

當約瑟的計畫成功，哥哥們做出正確的選擇，約瑟在哥哥們前面哭泣，承認自己就是約瑟。聖經並沒有記載任何傳統詮釋習慣的觀點，關於「弟兄和解」的詮釋，而是記載了面對約瑟的坦白，弟兄們感受到「驚惶」，哥哥們發現這位高官竟然是自己當初出賣的弟弟，同時也在那一刹那，瞬間明白前面的劇本，是對他們的考試，他們當然對剛剛被試探的過程感受到強烈「恐懼」。約瑟當然感動於猶大的論述，並欣慰兄弟們做了正確的選擇，讓自己不需要痛

下殺手，但此時，來自帝國的壓力強壓在約瑟身上，他必須以「中間人」的身份，收編他這群善戰的哥哥。約瑟故事中最具政治張力的劇情就在此刻，哥哥們除了正確回答他們個人對弟兄的態度已經「改變」了的問題[1]，此時還必須正確的解答埃及帝國的問題，否則約瑟自己和哥哥們都可能有生命危險。約瑟此刻的哭，是極富政治意味的，他向埃及帝國展演了哥哥們對約瑟的忠誠，以及約瑟與哥哥們「和解」的場景；同時也故意展演自己的脆弱給哥哥們看，讓哥哥們明白彼此在此時此刻，埃及帝國場域中的無能為力，並暗示哥哥們只能答應帝國收編的要求。約瑟的哭泣展現了多重性，他是約瑟個人情感的表達，也是對所有人的政治展演；透過「哭泣」，約瑟亦表達他完成了帝國交付的任務，當約瑟一哭，展現自己對哥哥的愛與關係，即使哥哥們做了錯誤的決定，那麼也與我「約瑟」無關，因為我「盡力」了。約瑟此時的第三哭，哥哥們就只剩下帶著雅各前來埃及的選項，再也沒有哥哥們回到迦南地生活、旱災來時再來買糧，而約瑟能找機會去迦南地探望父親的選項了。

約瑟第四次哭泣，是與父親相見的場景。這時候帝國收編雅各家族的大勢已然底定，因為家族核心—雅各，已經來到埃及帝國，約瑟哭的是與老父的重逢，以及對收編成為既成事實的愧疚與感慨。約瑟作為「中間人」，對帝國的收編抱持又愛又恨的情感，只要帝國收編雅各家族成功，回不去迦南地的「自己」，就能有較多的機會和雅各家族相處，並同時能讓約瑟得到家族在政治上、生活上、情感上的支持。但是被帝國收編後，雅各家族也會受到剝削與奴役，並且家族遊牧民族的生活方式和意識形態，也被迫需要改變，當整個家族鑲嵌到埃及的經濟系統中，他們就再也沒有原本遊牧民族自由生活的經驗了，同時雅各家族也必須考慮埃及的政治生態，家族的存在對帝國的「功用」，並且需要負擔帝國邊防的重責大任。約瑟對帝國收編工作的「又愛又恨」，是他

[1] 選擇保護便雅憫，而不是出賣。



與雅各、哥哥們最大的區隔，對於剛接觸到殖民統治的第一代，族群邊界是劃分清楚的，就像雅各若要選擇與統治者切割是很容易的；但對於約瑟這類「被殖民二代精英」處於混雜的族群邊界中，他必須直接面對統治者各方面的緊密連結和複雜的政治權力關係，對帝國和族群兩端，自然而然的會有更複雜、更無法切割的情緒。約瑟在此時的哭泣，除了見到老父以外，也是因為雅各和約瑟自己，終於都瞭解了當初夢境的真正意義，不論是禾捆，還是太陽、星星、月亮下拜的夢境，其實都是關於埃及帝國收編雅各家族的預言，弟兄們和雅各家族下拜的對象，其實不是約瑟本人，而是隱藏在約瑟背後的城市的、農耕的「埃及帝國」。於是，約瑟在哭泣後，謹慎地教導哥哥們如何和法老說話，面對哥哥們的拒絕，約瑟的溝通失敗，分裂了雅各家族，經歷這次事件後，約瑟與哥哥們不只各說各話，也就再也沒有互相理解的可能。

約瑟第五次哭泣，是在雅各死後，他俯伏在雅各身上哀哭。此時，約瑟所哭的是父親的離世，但同時也因為許多將要處理的問題：「家族領袖的離世，對雅各家會帶來何種變化？新的家族領袖會承襲雅各待在埃及的決定嗎？」「雅各交代要埋葬在迦南地的遺言，有辦法在埃及帝國的注目下執行嗎？如果無法遵照遺言舉辦葬禮，家族會不會選擇反抗？」「在迦南地舉辦雅各家族領袖的葬禮，是否會讓埃及人或迦南人緊張，引發更大的危險？」約瑟明白統治者的擔憂，於是特意在與法老的對話裡頭，強調了自己對帝國的「忠誠」，他說「我必回來」（創 50：5）。但顯然法老願意答應讓約瑟去，是因為帝國已經做好萬全的準備，埃及帝國扣押了雅各家族的婦女、小孩充當人質，並把牲畜都扣在埃及，並且派遣車輛馬兵和官員們，與雅各家族的人一同前往迦南地，進行監管任務，埃及派去的人，多到被周圍的迦南人誤認成這是一場「埃及人」的葬禮。埃及帝國同時，在此地進行多面向的政治展演，埃及人對迦南地的居民展現埃及的軍事力量、政治力量，並將「成功的」收編雅各家族，佈達給整個迦南地；同時，也讓其他的遊牧民族明白，投靠城市、過農耕生活，

活在帝國的管轄下，是面對旱災最好的存活方式，帝國也會善待這些願意前來的「勞動力」。約瑟此時的哭泣，是感受到埃及帝國權力無限延伸的痛苦，父親的葬禮成為帝國權力展演的戲碼，也是「因為自己」造成家族被收編的自我矛盾，以及沒有了家族領袖後，自己必須一肩處理雅各死後「家族」與「埃及帝國」之間複雜的矛盾關係。

約瑟最後一次哭泣，是哥哥們害怕被約瑟報復，派人來見約瑟，企求約瑟的原諒。哥哥們卑微到稱自己為約瑟的「奴隸」（創 50：18），哥哥們甚至轉達，這是雅各死前吩咐哥哥們所要說的話，於是約瑟哭了。從此處來看，更加印證了當初和哥哥們相認時，雙方並沒有彼此原諒、和解，甚至從未把話說開，此時此刻，約瑟依然沒對哥哥們說出自己「原諒」他們，而是將一切推給「神」，這是「神」的計畫，我也會按此照顧你們，但我約瑟實質上，並沒有要「原諒」你們。哥哥們來找約瑟祈求原諒，應此昭示了三層含義（1）哥哥們在此之前從未真正和約瑟道歉過（2）哥哥們將約瑟理解為自己家族之外的「他人」，而若哥哥們所說的這些話是雅各過世前所吩咐的，那麼雅各是否也認為約瑟不是「自己人」（3）哥哥們並不明白約瑟所遭遇到的痛苦和困境。約瑟最後的哭泣，是他意識到自己因為「中間人」的身份，並且作為埃及帝國收編家族的推手，自己已經被哥哥們，甚至是自己的父親，屏除在「雅各家族」之外了。但是在帝國整併家族的過程中，約瑟內在的痛苦，卻比哥哥們更複雜、更糾結，作為雅各家族的精英，約瑟內在的自我認知是：「因為旱災，缺糧的雅各家族必須生存下來，我雖然成為帝國收編的幫手，但目的卻是幫助雅各家族度過旱災的困境，得以生存下來，成為帝國的一部分，是不得不採取的、唯一可行的策略，我也是為了這個家族設想的人。」約瑟所經歷的是一個「被殖民精英」的不被理解，是族群精英與族人中間嚴重的斷裂，哥哥們「怎麼可以」看不懂他「已經」做出的犧牲，怎麼能不理解我約瑟，同時承受兩邊力量的拉扯，以及我內在承受的壓力和痛苦。諷刺的是，即使如此不被理解，



他依然必須依照「族群精英」的高度，安慰那些他費盡心思保護，卻無法理解他的人：「你們不用害怕，我必養活你們和你們的孩子。」（創 50：21）

第__次哭泣	章節	當時的狀態	哥哥們的狀態	哭泣的原因
1	42：24	約瑟第一次遇見哥哥	呂便承認對約瑟的罪行	發現哥哥們的反省，並意識到家族進入帝國的收編程序
2	43：30	約瑟重新見到便雅憫	哥哥們第二次到訪	聖經明確記載愛弟之情爆發，同時也意識到便雅憫也進入帝國的收編程序
3	45：2、14、15	約瑟與弟兄們相認	聖經記載哥哥們聽到約瑟的自述後，反應驚慌。此後只記載哥哥們與他說話	聽了猶大的講述後感動，卻也同時意識到這是帝國收編過程的關鍵時刻，他必須讓哥哥們答應全家族移動到埃及，否則所有人都會死。
4	46：29	約瑟與父親相見	哥哥們與約瑟、法老的不同立場表態	見到父親，並意識到家族成為帝國的一部分

5	50：1、3、4	雅各死亡	並無描寫	面對父親過世的情感展現，以及隨之而來的家族壓力。同時也因為父親的死成為帝國展演的一部分而哭
6	50：17	約瑟的弟兄們請求約瑟不要加害自己	害怕約瑟懷恨他們，並俯伏在約瑟跟前。	弟兄們和父親對約瑟徹底的不理解

三、結論

約瑟是典型的「被殖民精英」，在他的生命歷程中無意碰觸了「族群邊界」，逐漸產生自己的族群意識，因此成為帝國的「中間人」，卻在無意中，成為協助帝國收編自己家族的幫兇；即使如此，約瑟的自我認知，卻仍然認為自己是為了家族的生存而考慮，他覺得自己並沒有做錯什麼，卻成為家族罪人，到最後卻必須承受來自家族成員的不理解，這就是所有「被殖民精英」感受到的挫折與孤獨，以及他們與其他族人之間強烈的疏離感，塑造了種種「不被理解」的經驗。「被殖民精英」夾雜在殖民者與族群、家族之間[1]，他們一方面為了許多原因，必須處理來自殖民者「不得不」的要求，另一方面卻也被所屬的群體視為背叛者，其他的人批評他們從統治者手中拿了許多好處，是為了個人利益而行動。但這群人有時候也承擔了保護族群/家族的責任，這種保護族群/家族的自我認知，使得群體能從統治者手中存活下來的想法，讓這群最直接接觸、承受殖民壓力，並身處最危險位置戰戰兢兢的人，開始意識到「族群邊

[1] 其實在社會運動、性別運動、宗教運動等等...只要涉及到一般民眾與精英間的關係，都存在這一現象。



界」，他們開展了「我群」意識，但卻又與「我群」疏離，至始至終不被「我群」理解。這些經驗都凝結在約瑟的淚珠裡頭，約瑟的眼淚並不是與哥哥和解的眼淚，也不是看到弟兄們的喜悅；約瑟的眼淚是意識到徹底不被理解的痛苦，是被迫夾雜在統治者與自己族群間的「不甘願」，是來自「統治者」與「我群」雙向壓力的崩潰與宣洩。

對筆者來說，此篇聖經詮釋的目的，揭示了「殖民」與「被殖民」複雜的層次，以及後殖民現象裡各種糾結不清的權力關係、道德抉擇，以及生存與反抗的議題。從後殖民和族群理論的角度進行思考，我們才能看見人群在殖民情境中的各種能動性，面對殖民主義，這並不能被簡化成「壓迫」與「被壓迫」，以及「殖民」與「被殖民」的分析命題；只有回到複雜的族群理論的分析，以及後殖民視角提供的批判觀點，才能從人群在殖民主義中展現的能動性，探討如何與「創傷」相處，也才能以謹慎的態度，選擇當代的實踐行動，並更精細的看待聖經詮釋與所處社群之間的關係。

後殖民聖經詮釋帶給當代研究者，更好的「批判」與「整合性」觀點。在早期人類文明史、考古學提供聖經研究更多的歷史資料時，聖經研究者需要嘗試使用更多的批判理論來整理這些歷史資料。本文對約瑟故事的詮釋，提供了一個新的嘗試路徑，使用了後殖民觀點，融合當代的歷史研究、族群理論，呈現「約瑟」這個角色的複雜性，並指出過去依照「約瑟與弟兄和解」的道德原則詮釋觀點之外的另一種可能性，使「約瑟」被壓抑的內在狀態，有機會重現在大眾面前。按照本文最後的詮釋，希望「統治者」能明白一般人群追求自由的意願；「一般人」則能明白「精英們」的困境，並重新接納他們、嘗試理解他們；也願所有感受過與「約瑟」有相仿經驗的人，特別是因為「精英身份」產生「不被理解」的痛苦與內在張力的人，能夠有一絲絲的「被理解」、「被認同」，那麼這篇拙作就達到他的目的了。

Joseph's Tear: A Reading from Postcolonial Studies and Ethnicity Research Perspectives

WU Chi-Te (National Yang Ming Chiao Tung University)

Abstract: The paper interprets the story of Joseph in Genesis using ethnicity research from a postcolonial perspective. Joseph comes from a nomadic background, yet he dreams of sheaves, which symbolize farming. This cultural mismatch kicks the story off. Then his identity as a Hebrew person is enlightened when he encounters ethnic boundary in the incident of Potiphar's wife. He then becomes the middleman between the Egyptian empire and Jacob's family. The whole storyline reveals Joseph as a "colonized intellectual", with its special inner struggles and tensions. The paper then continues to discuss how the Egyptian empire tries to incorporate Jacob's family. As a middleman, Joseph's tear explains the consideration of a "colonized intellectual", negotiating between the empire and the family. Joseph decides to do everything "for the survival of the family". And this self-understanding causes him to have frictions with his brothers. He cannot be understood by them. The paper tries to show how a postcolonial reading and ethnicity research are helpful for interpreting the Bible for our time. It provides ways to approach complex relationships between the colonizers and the colonized.

Keywords: Postcolonial Studies, Ethnicity Research, Joseph, Colonized Intellectual, Middleman, Genesis, Biblical Study





编辑部启事

Announcements from the Editors

中国基督教研究优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术研究，《中国基督教研究》编辑部特设立中国基督教研究优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5-6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2500 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月将会在上海大学举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。



中国基督教研究优秀学生奖学金

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的恩福基金会（后改名基督教教育基金会）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study)的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的“中国基督教研究”优秀学生奖学金，旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的硕士研究生、博士研究生提供必要的支持：

1、 每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生、硕士生中评选出 10 名获得“优秀学生奖学金”。

2、 每年九月，各大学博士生、硕士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网络版（http://JRCC. ChineseCS. cn）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。提交申请截止日期为每年九月一日。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（http://JRCC. ChineseCS. cn）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、 每年十一月便会假借上海大学与“中国基督教研究”优秀论文奖同时举行颁发奖学金仪式，向每位奖学金获得者颁发奖学金证书和奖学金人民币 3500 元。

《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 **2** 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 **10000** 字（英文 **5000 字**）；书评不超过 **8000** 字；学界动态不超过 **2000** 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要（中文论文，英文摘要需要一页纸内容；英文论文，中文摘要需要一页纸内容），正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用五号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Time New Roman；段落请使用 1.5 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。凡来稿 **3** 个月后未见回复，请以退稿处理。请勿一稿多投。来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等）。



《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney，*Comparative Theology：Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford：Blackwell，2010，pp. 1–10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink，“Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*”，in *T’oungpao* LXXXIV(1998)：196–213.

3．其他格式，请参考《历史研究》注释体例。



关于我们

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

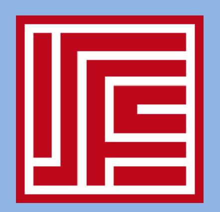
美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究》杂志，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。

中心网站：https://ChineseCS.cn/cscc。

No. 18, June 2022

Journal of Research for Christianity in China

ISSN: 2325-9914



JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

